BULLETIN DE THÉOLOGIE

ANCIENNE ET MÉDIÉVALE

TOME II. — 1933-1936.

Réédité avec l'autorisation de
l'Abbaye du Mont César
Louvain

Bulletin de Théologie
ancienne et médiévale

Tome deuxième

1933 - 1936

impression anastatique

CULTURE ET CIVILISATION
115, AVENUE GABRIEL LEBON
BRUXELLES

1964

Les auteurs du *Bulletin* sont désignés par les sigles suivants :

H. B. : D. H. Bascour.
A. B. : D. A. Boon.
B. B. : D. B. Botte.
B. C. : D. B. Capelle.
M. C. : D. M. Cappuyns.
G. L. : D. G. Laporta.
J. L. : D. J. Leclef.
O. L. : D. O. Lottin.
H. P. : D. H. Pouillon.
B. R. : D. B. Reynders.
P. S. : D. P. Symons.

Ont en outre collaboré au *Bulletin* :

A. Dondaine O. P. (n° 954).
D. C. Lambot (n° 222).
D. G. Morin (n° 322).

Les *Tables des Noms et des Doctrines* ont été dressées par D. H. Pouillon.

Janvier 1933

1. J. Ranft. *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzip.* — Würzburg, K. Triltsch, 1931 ; in 8, xxi-316 p. Mk. 10. Ier s.

« La tradition est une catégorie de la pensée religieuse ». Dans le judaïsme d'abord. Elle est en fait une des voies par lesquelles la révélation mosaïque s'est transmise. Mais dans les écoles rabbiniques de l'époque néotestamentaire les trois concepts de Révélation, Écriture et Tradition sont étudiés dans leurs relations réciproques. La doctrine de la tradition orale (*masoret*) y acquiert toute une terminologie propre ; on en connaît les organes transmetteurs ; elle a une espèce de supériorité sur l'Écriture dont elle donne l'exégèse authentique ; elle est la forme spécifique de la piété juive contemporaine et de son respect pour la parole divine. Bref, au moment où la religion nouvelle se greffe sur le vieux tronc du judaïsme, celui-ci possède une pratique et une théorie parfaitement élaborée de la tradition. Parallèlement, l'hellénisme exploite la même idée à la même époque, dans les religions à mystères : la παράδοσις, dont l'objet est l'ἱερός λόγος, y est un terme liturgique technique ; elle est la collation solennelle de la mystérieuse σωτήρια, l'aggrégation au corps des initiés, l'introduction à la connaissance profonde de la divinité (époptie). Pour les adeptes de ces religions, et de celles des juifs, des mahométans et des chinois, tradition signifie objectivité : ce qui se transmet n'est pas création du transmetteur, mais message divin.

La christianisme reprendra l'idée, le vocabulaire, la technique de la transmission, tantôt aux juifs tantôt à l'hellénisme : mais l'objet est nouveau. La présentation d'idées neuves sous un vocabulaire ancien est un des procédés missionnaires de saint Paul. A cette lumière bien des faits et bien des mots s'éclairent : μαρτύριον, μυστήριον, λόγος Θεοῦ, διακονία, παραδίδωμι, παραλαμβάνω, etc.

M. R. a rendu à l'histoire des doctrines un inappréciable service. Il en étudie ce chapitre encore peu fouillé avec une minutie qui n'a rien de desséchant, tant il sait faire sentir l'âme religieuse d'idées qui sembleraient en être dépourvues. Son étude comprend six parties :

I. Les recherches sur le fondement de l'idée de tradition à Trente et depuis, dans les écoles catholiques et protestantes (avec une tendresse marquée, bien légitime d'ailleurs, pour l'école catholique de Tubingue). II. Analogies avec le principe catholique de tradition dans les religions non-chrétiennes, particulièrement dans l'Islamisme et dans la religion des Chinois. La troisième partie se consacre à l'étude de la doctrine juive de la tradition et à son histoire. Viennent ensuite : l'idée de tradition dans l'hellénisme (IV), l'idée de dépôt dans les législations juive, attique et

romaine (V), enfin et surtout, le principe de tradition (fait et formulation) dans le christianisme primitif. Le christianisme primitif n'est représenté ici que par le N. T. et surtout par saint Paul. M. R. n'a que quelques mots pour la première littérature patristique. Mais cette étude est désormais indispensable à qui veut comprendre l'idée de tradition chez les premiers écrivains ecclésiastiques. Ceci déjà pourrait peut-être justifier la présence de ce CR dans le *Bulletin*. Ce qui la légitime tout-à-fait, ce sont les pages consacrées à la définition tridentine. Certains Pères que choquait le *pari pietatis affectu* et qui entendaient traditions dans le sens de prescriptions disciplinaires, auraient voulu que l'on distinguât entre traditions perpétuelles et traditions abandonnées ou provisoires. Le concile n'accepta pas ces amendements parce qu'il entendait n'affirmer qu'un principe : la parole de Dieu, c'est-à-dire le pur et intact évangile de Jésus-Christ, nous parvient par la double voie de l'Écriture et de la Tradition. La tradition, c'est l'évangile.

Espérons qu'après cette belle étude sur l'idée de tradition dans le N. T. et à Trente, M. R. en consacrera d'autres à la longue période comprise entre ces dates extrêmes. B. R.

2. E. KOHLMEYER. *Zur Ideologie des ältesten Papsttums : Succession und Tradition.* — Theol. Stud. Krit. 103 (1931) 230-243.

M. K. reprend à son compte l'hypothèse de E. Caspar sur l'origine des listes épiscopales. Dès la *I Clem.* cependant, c'est-à-dire dès sa première apparition dans le milieu romain, l'idée de succession est rattachée à la « fonction ». Ceci s'explique par le but particulier de la *I Clem.* qui est d'opposer aux prétentions des charismatiques les droits de l'épiscopat. Mais chez Clément pas plus que chez Hermas il n'est question d'épiscopat monarchique. La liste de succession romaine ne devient liste d'évêques unitaires que chez Irénée. Deux noms expliquent ce progrès : Justin d'abord, qui emprunte à la théologie rabbinique contemporaine les deux idées dogmatiques de διαδοχή et de παράδοσις, mais sans poursuivre la liste des successeurs au delà de Jean-Baptiste ; Hégésippe ensuite qui semble avoir traduit les aspirations chrétiennes en développant dans un sens chrétien l'idée de succession. La constitution monarchique de certaines églises visitées par Hégésippe aura contribué à faire concevoir les listes de succession comme des catalogues d'évêques unitaires.

Après les travaux de E. Caspar et de J. Ranft, cet article n'apprendra rien de bien neuf. B. R.

3. H. BARION. *CR de F. Gerke, Die Stellung der ersten Clemensbriefes innerhalb der Entwicklung der altchristlichen Gemeindeverfassung und des Kirchenrechts* (voir *Bull.* I, n° 972). — Zeitschr. Savigny Stift. 52, kan. Abt. 21 (1932) 383-391.

F. Gerke et avant lui G. Holstein ont mal interprété la pensée de R.

Sohm. Comme leurs hypothèses supposent, en partie au moins, que celle de Sohm est irrecevable, le reproche n'est pas sans gravité. Le malentendu porterait entre autres sur deux points. Holstein-Gerke n'admettent pas l'opposition « Droit-Pneuma » posée en principe par Sohm. Mais pour eux, le Droit c'est l'ordre(Ordnung), tandis que pour Sohm, ce qui est propre au Droit c'est de fonder sur le passé en tant que passé l'ordre qu'il impose. Or Sohm admet l'ordre mais dans la mesure où il exprime les « ordnungsbildende Funktionen des Pneumas ». L'opposition entre Droit et Pneuma n'est pas commandée par leur objet, qui est l'ordre, mais par la diversité du fondement sur lequel on appuye son caractère obligatoire. Le péché originel de la *I Clem.* consiste à enseigner que les prescriptions juridiques doivent suppléer aux déficiences de l'Esprit. Par conséquent, en critiquant l'opposition Droit-Pneuma, M. Gerke ne pose pas le problème sur une base nouvelle.

Seconde erreur : Sohm n'oppose pas immédiatement « Kirchenrecht » à « Gemeinderecht » mais à « geistbestimmte Ordnung ».

Ici le mérite de M. Gerke est d'avoir précisé le problème en montrant que le Droit de *I Clem.* est un droit communautaire et non pas proprement ecclésiastique : ceci ne lui enlève d'ailleurs rien de sa culpabilité congénitale.

B. R.

4. A. B. HULEN. *The « Dialogues with the Jews » as sources for the early jewish argument against Christianity.* — Journ. bibl. Literat. 51 (1932) 58-70. IIe s.

M. H. essaye de dégager des documents chrétiens les vestiges des premiers procédés de la polémique juive. Les dialogues avec les juifs semblent être l'écho de disputes personnelles dont les Actes, le Talmud et Origène ont conservé quelque souvenir. Avec Porphyre, sans doute par l'intermédiaire du Philosabbatius dont parle Épiphane, la critique porte avant tout sur les contradictions internes des quatre évangiles. Cependant cette forme de la polémique, inconnue chez les premiers écrivains ecclésiastiques, semble être assez tardive. Elle consistait primitivement en attaques personnelles contre Jésus et ses disciples (accusations de sorcellerie, hérésie, idolâtrie, inobservance de la Loi, etc.).

Cette polémique aura contribué au développement de la critique scripturaire chez les chrétiens et à l'examen plus approfondi des relations du christianisme avec la religion d'Israël.

M. H. s'appuye surtout sur le Dialogue avec Tryphon, sur les fragments de la dispute entre Jason et Papiscus, et sur l'entretien, beaucoup plus tardif, de Gregentius de Taphra avec le docteur de la Loi Herbanus.

B. R.

5. O. MENZINGER. *Mariologisches aus der vorephesinischen Liturgie.* — Regensburg, F. Pustet, 1932 ; in 8, 183 p. Mk. 4.80.

Cette dissertation est judicieusement ordonnée et prudemment conduite. Il s'agit de fixer ce que les documents liturgiques antérieurs à 431 nous apprennent du culte marial.

La première partie du volume est analytique. La liturgie de la messe n'offre, dans le canon consécratoire, que la mention de l'incarnation qui sera l'amorce d'explications mariales postérieures, mais la commémoraison des saints mentionnait déjà en maints endroits la Vierge et sa maternité. Le symbole constitue un témoin marial plus ancien : à Rome même, dès le second siècle, il parle de Marie et de son enfantement du Saint-Esprit. Passant à l'année liturgique, on relèvera d'abord les aspects marials de la liturgie des mystères de l'enfance ; viennent ensuite les problèmes relatifs aux fêtes anciennes de la Vierge : on retiendra celle de la « mnémé » bien attestée, célébrant surtout la virginité de la mère du Christ. Les hymnes sont aussi des témoins révélateurs : les Odes de Salomon, Ephrem, Ambroise attestent une dévotion mariale profonde. Enfin les monuments de l'art chrétien viennent confirmer les autres sources d'information.

Que révèlent ces documents ? M. M. tente ici la synthèse. Il dit justement que la maternité divine et la conception virginale sont clairement professées par tous et partout. Entrant alors dans le détail des privilèges de Marie, il s'efforce de montrer qu'ils sont équivalemment admis avant 431. C'est ici la partie faible du livre : en fait, le témoignage liturgique est ici insuffisant et n'ajoute rien à celui de la tradition patristique, trop sommairement et trop légèrement jugé par M. M.

Il a été mieux inspiré en distinguant le culte « interne » d'avec le culte officiel. Beaucoup de témoignages démontrent qu'une dévotion profonde et spontanée des chrétiens envers la Vierge Marie est très ancienne. Elle se discerne partout et constitue la vraie base traditionnelle de son culte futur. J'en ai fourni récemment une nouvelle preuve, très saisissante, à propos de saint Augustin et de sa pensée sur l'Immaculée Conception (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 4, 1932, p. 361-370). B. C.

6. B. KLEINSCHMIDT. *Maria in der monumentale Theologie des christlichen Altertums.* — Theol. Glaube 24 (1932) 288-294.

Dans la peinture des catacombes, Marie est représentée comme Mère, comme Vierge et comme type idéal des vierges. Quelques détails distinguent déjà la Mère de Dieu des autres mères : elle seule est assise et porte l'enfant sur ses genoux, tandis que les autres mères sont debout à côté de leur enfant. Plus tard, dans la mosaïque absidiale du Latran et dans la fresque ostrienne, elle figurera comme avocate. Il n'est pas sûr cependant que la fresque ostrienne représente la Madone. Quant à la mosaïque du Latran, s'il est vrai que sa restauration par Nicolas IV au XIIIe s. a conservé certains éléments primitifs, c'est à cette époque que Marie y a été représentée dans l'attitude d'avocate (la main sur la tête de Nicolas). On consultera à ce sujet : PH. LAUER, *Le palais de Latran*, Paris, 1911, p. 214-226. B. R.

IIIe s. 7. W. KÖHLER. *Omnis ecclesia Petri propinqua.* — Zeitschr. neutestamentl. Wiss. 31 (1932) 60-67.

8. H. Koch. *Zu Tertullian De Pudicitia 21,9 ff.* — Zeitschr. neutestamentl. Wiss. 31 (1932) 68-72.

Après avoir souligné les points sur lesquels il est d'accord avec M. Koch, M. Koehler défend ses positions (cf. *Theol. Literaturz.* 55, 1930, p. 80). M. Koch maintient les siennes.

Pour M. Koehler, *omnis ecclesia* désigne toute l'église romaine et non pas toute église ; elle est *Petri propinqua* non pas parce que, comme toute autre église, elle se rattache à la personne de Pierre, mais parce qu'elle en possède le tombeau (hypothèse de Harnack) ; enfin, *ad te, id est...* indique que Calliste prétendait concentrer toute l'église romaine en sa personne.

M. Koch étaye sa thèse (voir *Bull.* I, n° 522) de nouveaux arguments empruntés surtout à l'idée de « dérivation » chez Tertullien. B. R.

9. A. Agius O. S. B. *The Blessed Virgin in Origen and St. Ambrose.* — Downside Rev. 190 (1932) 126-137. IVe s.

Un peu schématiquement, dom A. introduit son court exposé en remarquant que saint Augustin est le docteur de la Vierge en Occident, qu'il doit sa formation à saint Ambroise et que celui-ci doit quelque chose à ses prédécesseurs. Or les écrits d'Origène témoignent que la question mariologique était débattue à la fin du IIe siècle. Il sera donc bon d'étudier les rapports d'Origène et d'Ambroise sur cette question. La doctrine d'Ambroise est antiorigéniste sur deux points au moins, savoir : sur la *virginitas in partu* (même au sens matériel) et sur le péché de doute imputé à Marie par le docteur alexandrin. Suit un coup d'œil rapide sur les principales thèses de la mariologie ambrosienne.

B. R.

10. A. Pagnamenta. *La Mariologia di S. Ambrogio.* — Milano, Vita e pensiero, 1932 ; in 8, XV-501 p. L. 20.

Le volume de M. P. est très consciencieusement composé. Sa valeur vient de ce qu'il procède d'un examen exhaustif des œuvres de saint Ambroise. Étudiant les types marials de l'A. T., la question de l'origine davidique de la Vierge, le nom de Marie, sa perpétuelle virginité, son union avec Joseph, sa qualité de mère de Dieu, sa maternité spirituelle, sa sainteté, sa vie, son culte, l'auteur réunit tous les textes et en discute le sens, non sans indépendance.

On aurait préféré un style plus sobre et moins apparenté à celui d'Ambroise lui-même.

Il reste à plus explicitement déterminer les sources auxquelles empruntait si volontiers l'évêque de Milan. Je ne donnerai ici qu'un exemple : le passage le plus célèbre sur la sainteté et la vertu de Marie se trouve déjà dans le traité sur la Virginité revendiqué récemment par M. Lefort pour saint Athanase (dans *Muséon* 42, 1929, p. 243-249).

En fixant les emprunts d'Ambroise on arrivera à dégager ce qu'il a

en propre. Il ne restera plus qu'à mesurer son influence sur la littérature mariale postérieure. On aura alors étudié la mariologie de saint Ambroise.

B. C.

IVe s. **11.** E. HAENCHEN. *Die Frage nach der Gewissheit beim jungen Augustin* (Tübinger Studien zur systematischen Theologie. Unter Mitwirkung von E. Haenchen herausgegeben von K. Heim und G. Wehrung 1). — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1932 ; in 8, 101 p. Mk. 3.60.

S'en tenant aux écrits antérieurs au baptême d'Augustin, ce méritoire essai analyse d'abord l'attitude du jeune philosophe en face du problème de la certitude. Le *Contra Academicos* nous révèle comment il s'est dégagé du scepticisme. Il ira bientôt jusqu'au bout de cette route, retrouvant en Dieu la vérité certaine dont son âme a besoin — vérité qui est « être » et qui est « vie », qui est « ordre » aussi, opposé au chaos. Après beaucoup d'autres, M. H. analyse et juge l'argument augustinien pour l'existence de Dieu ; il fait aussi la critique de sa preuve de l'immortalité de l'âme.

La partie la plus intéressante de son opuscule est celle où il montre comment l'intellectualité même de la religion d'Augustin le conduisait à rechercher une norme d'autorité : trop d'humains sont empêchés de philosopher, et la plupart en sont incapables ; enfin l'homme ne peut se dissimuler sa misère ; l'autorité intervient alors comme un secours. On voit pointer déjà les idées qui, se développant, mettront un jour à l'arrière-plan la religion de la Vérité, au bénéfice de la religion du Salut.

B. C.

12. P. DUMONT. *Le surnaturel dans la théologie de S. Augustin.* — Rev. Sc. relig. 11 (1931) 513-542.

Article réfléchi et clairvoyant. Il s'agit de savoir si l'on peut parler de surnaturel, au sens propre, dans la théologie de saint Augustin. A-t-il vraiment admis et enseigné la grâce sanctifiante ? Il faudrait rester obstinément fermé à toutes les leçons de l'histoire, pour admettre que l'adversaire de Pélage professa formellement, sur l'ordre surnaturel, les doctrines acquises aujourd'hui. Le P. D. résume avec vigueur les objections que soulève une si massive simplification des faits.

Il entreprend alors de montrer que néanmoins la vision intuitive, telle qu'Augustin l'a comprise, dépasse essentiellement toute exigence créée. Étudiant ensuite les éléments constitutifs de la vie chrétienne, il discerne que son principe : Dieu, vie de l'âme, signifie pour le Docteur d'Hippone plus que la vie morale naturelle ; que ses effets : la bonne volonté, la justice, la vraie vertu, comportent pareillement — et logiquement — d'autres conditions que celles de la seule rectitude humaine.

Sans doute. Mais, si l'intuition de Dieu est jugée par Augustin inaccessible ici-bas, il ne précise pas la nature du secours qui la rendra un jour possible et, pour le surplus, notre destination surnaturelle a-t-elle à ses

yeux un effet rétroactif sur la nature des grâces qui nous y conduisent ? Que la vie de l'âme comporte pour lui une réalité religieuse dominant la valeur morale de nos actes, c'est clair, mais n'est-ce pas lié à ce qu'il appelle la foi ? C'est aussi la foi qui rend la vertu vraie. Tout cela parce que, par la foi seule on s'oriente vers sa fin, condition essentielle de la moralité ; mais s'y oriente-t-on par un mouvement intrinsèquement surnaturel ?

Ces observations n'ont d'autre but que de nuancer, plus que le P. D. ne l'a fait, la doctrine d'Augustin. Après avoir posé des principes de prudence, le P. D. les avait un peu, çà et là, oubliés. Il reste qu'il a très solidement établi que l'exégèse janséniste méconnaît la profondeur et la richesse de la pensée augustinienne, lourde des affirmations qu'on en déduira après lui. L'article eût gagné à se revêtir d'une forme moins didactique, qui étouffe un peu la voix d'Augustin. B. C.

13. H. von Campenhausen. *CR de H. Jonas, Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* (voir *Bull.* I, nº 369). — Deutsche Literaturz. 52 (1931) 2214-2217.

Le très sérieux volume de M. Jonas reçoit ici des éloges mérités. Le recenseur note cependant que la tendance trop dialectisante de l'auteur l'a fait méconnaître certains points de vue strictement religieux d'Augustin. C'est vrai en particulier de la *bona voluntas* sous la Loi. B. C.

14. E. Neveut. *Formules augustiniennes. La liberté et le libre arbitre.* — Div. Thom. Piac. 34 (1931) 295-299.

En cinq pages on ne peut songer à traiter, même superficiellement, l'épineux problème de la liberté laissée à l'homme sous la grâce ! M. N. se contente de déblayer un peu le terrain en insistant sur le fait que libre arbitre et liberté ne sont pas, pour Augustin, la même chose. B. C.

15. E. Neveut. *Formules augustiniennes. La maternité divine.* — Div. Thom. Piac. 34 (1931) 524-530.

Augustin ayant franchement admis et appliqué la communication des idiomes, sa terminologie mariale est remarquablement correcte.

En passant, M. N. disserte sur les textes fameux relatifs à l'Immaculée Conception. Ce qu'il en dit est déplorablement superficiel et, je crois, erroné (voir *La pensée de S. Augustin sur l'Immaculée Conception*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 4, 1932, p. 361-370). B. C.

16. G. M. Bracci. *Victima sancta. Pensiero, dottrina e insegnamento del santo Dottore Agostino sulla Eucarestia.* — Torino, Soc. editr. internaz., [1931] ; in 8, 398 p. L. 14.

Le P. B., ayant à parler de l'eucharistie chez saint Augustin, en profite

pour s'étendre sur des questions « d'indole storica et biografica », ce qu'il justifie en disant qu'un peu de variété fait toujours plaisir ; il y ajoute encore des considérations prolixes sur le miracle et le missel romain.

Le sujet principal n'est jamais abordé de façon méthodique ; aucun groupement des textes eucharistiques. Tout l'exposé est gouverné par la volonté de justifier Augustin des appréciations de Rauschen.

Nous avions déjà noté à propos de M. Lecordier (*Bull.* I, nº 606) et du P. Van Dijk (*Bull.* I, nº 607) combien il est périlleux d'isoler les textes. Non seulement le P. B. ignore ces dangers, mais il ignore le P. Van Dijk, comme il ignore M. Lecordier, sans parler de M. Adam et des autres.

En vérité, ce volume décourage la plus tenace bienveillance.

B. C.

17. A. BRUCCULERI S. J. *Il pensiero sociale di S. Agostino.* — Civ. catt. 81 (1930, II) 495-505 ; 81 (1930, III) 109-120, 409-422 ; 81 (1930, IV) 20-30 ; 82 (1931, I) 119-133 ; 82 (1931, III) 310-325 ; 82 (1931, IV) 129-139, 299-308, 517-529 ; 83 (1932, I) 137-150, 321-334 ; 83 (1932, II) 132-148, 437-451 ; 83 (1932, III) 21-36, 225-239, 434-447, 535-554.

18. L. ALVAREZ O. S. A. *Doctrina social de S. Agustín.* — Relig. Cult. 12 (1930) 190-207, 321-341 ; 13 (1931) 348-366 ; 15 (1931) 197-214.

La vaste enquête du P. B. a été provoquée par un propos inconsidéré de Tilgher, contestant qu'Augustin ait pris quelque intérêt aux problèmes sociaux. L'auteur des articles de la *Civiltà*, sans s'attarder à cette boutade insensée, a patiemment rassemblé les textes où Augustin exprime, souvent avec force, ses opinions sur presque toutes les questions sociales importantes. L'exposé se range sous quatre chefs.

D'abord la propriété. Augustin en revendique clairement le principe (cf. *Ad Hilarium*, PL 33, 686) quoi qu'on doive penser du passage difficile du *Tract.* VI, 25 *in Joannem* sur l'origine civile de ce droit. Augustin parle souvent de la richesse et de sa compensation l'aumône.

Sur le travail il écrivit un traité entier, *De opere monachorum.* Il n'a pas esquivé le problème de l'esclavage : sans une répudiation formelle, il en détruit virtuellement le principe (surtout dans *Tract.* VIII, 6 *in ep. Joan.* et *De civit. Dei* XIX, 14, 15).

De la famille, Augustin s'est beaucoup occupé. Il a étudié le mariage, son indissolubilité (jusqu'à énerver presque le *privilegium paulinum*), son unité, ses devoirs, les conditions de la femme. Il a traité des questions générales et spéciales de la pédagogie, sans négliger le problème des classiques païens, dont il donne une solution admirablement nuancée, ni celui de la méthode de l'enseignement religieux ni, plus spécialement encore, de la formation sacerdotale.

Enfin — quatrième élément — combien le grand Docteur ne s'est-il pas appliqué à montrer l'importance sociale de la religion ! Le P. B.

rassemble les textes où est décrite cette mission du christianisme : mission moralisatrice, unificatrice, disciplinatrice, pacificatrice.

On voit que la « Summa socialis augustiniana » du docte jésuite italien ne laisse rien à désirer. On peut se la procurer, réunie en un beau volume de 339 p. (L. 20), aux bureaux de la *Civiltà cattolica*.

Les articles du P. A. ont un objet plus restreint. Ils font suite à celui sur la loi du travail, que nous avons déjà signalé (*Bull.* I, n° 469). Les premiers traitent encore du travail. Les autres exposent les enseignements d'Augustin sur le commerce et les commerçants, et sur le droit de tester.

B. C.

19. W. Neuss. *Die Apokalypse des hl Johannes in der altspanischen und altchristlichen Bibel-Illustration.* Das Problem der Beatus-Handschriften. I. *Text.* II. *Tafeln* (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Reihe 2, 2-3). — Münster, Aschendorff, 1931 ; 2 vol. in 4, 295 p. et 6 p.-168 pl. Mk. 35, rel. 40. VIIIe s.

Le moine Beatus de Liébana illustra son Commentaire sur l'Apocalypse de nombreuses miniatures. Et si son œuvre intéresse l'historien des doctrines à cause de l'utilisation abondante qu'elle fait d'auteurs plus anciens, en particulier Tyconius et Apringius, elle n'est pas moins importante pour l'histoire de l'art chrétien en Espagne. C'est avant tout à ce dernier point de vue que l'étude M. N. est capitale, par les conclusions fermes et précises auxquelles elle aboutit.

Pour les établir, après avoir soigneusement décrit et daté les 27 manuscrits connus de Beatus s'échelonnant sur les Xe-XVIe siècles (p. 9-61), M. N. examine aussi bien les miniatures — c'est *Paris Nat. lat. 8878* (*S*) qui représente ici le mieux l'archétype — que le texte lui-même du commentaire. De ce texte il a collationné les variantes de trois passages : l. II, c. 2 (Flórez 140-151, Sanders 160-173) ; l. IV, c. 2 (Flórez 301-303, Sanders 343-346) ; l. V, c. 2 (Flórez 391-395, Sanders 416-418). En confrontant ces variantes M. N. établit l'existence de deux groupes dont le second se subdivise en deux autres branches. Pour le texte également, malgré les fautes qui s'y sont insérées, c'est *S* et *A'* *(Madrid Nac. Hh 58)* qui sont particulièrement importants. Contrairement à L. Delisle et H. A. Sanders (voir *Bull.* I, n° 729), M. N. n'admet qu'une seule édition du commentaire de Beatus (p. 109-110) : certaines fautes communes, que l'on arrive facilement à corriger par la comparaison des sources employées, permettent d'affirmer que tous les manuscrits sans exception dérivent d'un archétype unique. A la p. 111 se trouve le stemma des différents manuscrits. Examinant ensuite longuement (p. 112-236), les unes après les autres, toutes les miniatures reproduites dans les manuscrits, M. N. y trouve la confirmation éclatante de l'exactitude de sa classification. Aussi peut-il préciser alors, avec grande objectivité et égale sagacité, lesquelles de ces miniatures se trouvaient dans

l'archétype, ainsi que leur caractère. Voici ses conclusions : Beatus a utilisé un manuscrit illustré de l'apocalypse dont le texte était d'origine nord-africaine et les miniatures la création d'auteurs occidentaux d'Espagne ou également du nord de l'Afrique. D'autre part le commentaire de Daniel par S. Jérôme, que Beatus fit copier et enluminer à la suite de son commentaire de l'apocalypse, dénote dans ses miniatures une origine orientale, « ein Christlich hellenistische Schöpfung, deren spanische Form Anklänge an die koptische Kunst hat (p. 245) ».

Un second volume contient 168 planches avec 284 reproductions de miniatures. Grâce à elles on pourra se rendre compte de l'exactitude des affirmations de l'auteur et surtout de l'intérêt tout particulier que présente le Commentaire de Beatus pour l'histoire de l'iconographie en Espagne. A. B.

Xe s. **20.** M. ESPOSITO. *The poems of Colmanus « Nepos Cracavist » and Dungalus « Praecipuus Scottorum »*. — Journ. theol. Stud. 33 (1931-32) 113-131.

Après avoir édité deux pièces en vers d'un certain *Colmanus*, irlandais du début du IXe siècle, M. E. remet en cause la question des *Dungali*. Pour lui — et il semble bien qu'il tient le bon bout — il n'y a, contrairement à ce que prétendait Traube, qu'un Dungal au IXe siècle. M. E. va jusqu'à voir ce même Dungal dans le *Dungal praecipuus Scottorum*, qui donna à la bibliothèque de Bobbio les nos 480-508 de l'ancien catalogue édité par G. BECKER (*Catalogi Bibliothecarum Antiqui*, 1885, no 32). Ce catalogue remonterait dès lors au IXe siècle et non au XIe comme on le soutient communément aujourd'hui. M. E. donne plusieurs autres renseignements intéressants sur Dungal. M. C.

21. G. MORIN O. S. B. *Gottschalk retrouvé*. — Rev. bénéd. 43 (1931) 303-312.

Les rares pièces et fragments, qui nous restaient de Godescalc, ne suffisaient guère à donner une image sûre de sa pensée. Bien souvent déjà l'on s'était mis en quête, mais en vain, de nouveaux textes. Dom M. vient de réussir — et cela n'étonnera personne de ceux qui le connaissent — à en découvrir plusieurs à la fois. Dans cet article, il décrit quelques-unes des pièces, retrouvées dans *Berne 584*, sur la Trinité, la prédestination, etc., en attendant que dom C. Lambot, auquel il a confié cette tâche, les publie. D. M. montre par quelques comparaisons et citations que, sans aucun doute, les opuscules de *Berne 584* et probablement aussi les huit poésies qui les suivent, et qui ont été éditées jadis par G. M. DREVES (*Analecta Hymnica*, 46, p. 9-16), sont l'œuvre de Godescalc d'Orbais, le prisonnier d'Hautvillers. D. M. soupçonne même, avec grande vraisemblance, que les *Dicta cuiusdam sapientis de corpore et sanguine Domini* (PL 112, 1510-1518) pourraient également être de lui.

M. C.

22. B. Lavaud O. P. *Précurseur de Calvin ou témoin de l'augustinisme ? Le cas de Gotescalc.* — Rev. thom. 37 (1932) 71-101.

Cet article ne nous apporte guère de renseignements nouveaux sur l'affaire Godescalc. Le P. L. a raison de rattacher le moine d'Hautvillers, pour l'essentiel, à saint Augustin plutôt qu'à Calvin. Mais il est regrettable que, pour l'historique de l'affaire, il n'ait pas consulté le seul auteur qui en valait la peine, H. Schroers, *Hinkmar, Erzbischof von Reims*, 1884, ch. V : *Der Streit über die Praedestination*. Le P. L. cite quelques lignes de l'*Ad simplices* d'Hincmar, avec la référence : « Édition Gundlach apud *Analekten*... p. 260-261 » ; lire : « apud *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 10, 1889, p. 260-261 ».

Avant de prendre nettement parti dans le procès de Godescalc, il convient d'attendre la publication des pièces découvertes par D. G. Morin (voir *Bull.* II, n° 21). M. C.

23. M. Mélandre. *Icpa ou Scot Erigène.* — Arch. Hist. doctr. littér. M. A. 6 (1931) 277-286.

On sait que les *Glossae in Porphyrium*, éditées en 1924 par C. Baeumker et B. S. v. Waltershausen (BGPMA 24, 1), sont attribuées, dans le quatrain final, à un auteur dont le nom, composé probablement de huit lettres, a été effacé et récrit partiellement sous cette forme *Icpa*. La suggestion de M. M. d'y voir une abréviation de *Ier*[*ugen*]*a* (le *c* étant peut-être à lire *e* et le *p* pouvant n'être qu'une transcription grecque de *r*) est ingénieuse, mais ne peut, croyons-nous, se soutenir sérieusement. Le nom que se donne Jean Scot, n'est pas *Ierugena* mais *Eriugena* ; le ms donne *Icpa* et non *Iepa* ; enfin il y a d'autres inconvénients, que nous aurons l'occasion de faire connaître dans un prochain travail sur Érigène. Il est regrettable que M. M. n'ait pas consulté les travaux de Traube, Lehmann etc. Il aurait pu éviter ainsi plusieurs erreurs.

M. C.

24. A. J. Macdonald. *Berengariana.* — Journ. theol. Stud. 33 (1931-32) 180-186. XIe s.

M. M. décrit brièvement le ms *Aberdeen King's College 106*, qui contient, f. 56v-64, une lettre adressée par un certain *Berengarius* au pape Grégoire. M. M. montre qu'il ne peut pas s'agir de Bérenger de Tours, mais plutôt d'un de ses adversaires. Il estime que la lettre fut écrite peu après 1059. Ensuite il prend position, plus nettement qu'il ne l'avait fait dans son ouvrage sur Bérenger (*Bull.* I, n° 730), contre l'authenticité de l'*Epistola ad Eremitas.* Sa comparaison avec certaines lettres de S. Jérôme lui suggère l'idée que celui-ci pourrait bien l'avoir écrite. M. C.

25. M.-M. Davy. *Un traité de l'amour du XIIe siècle. Pierre de Blois.* — Paris, E. de Boccard, 1932 ; in 8, 604 p. XIIe s.

Melle D. édite, d'après les 3 mss qu'elle estime les meilleurs (*Berlin*

Staatsbibl. 1720, choisi comme texte de base, *Paris Nat. lat. 2606* et *3307*) le traité de Pierre de Blois, *De amicitia christiana et de dilectione Dei et proximi*, amendant et complétant le texte courant de PL 207, 873-958.

Elle y joint une élégante traduction française, enrichie de notes doctrinales sur les rapports de Pierre de Blois avec ses sources (Cicéron, saint Augustin, Hugues de Saint-Victor, saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry) et les grands théologiens qui l'ont suivi (Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Halès, saint Bonaventure et surtout saint Thomas d'Aquin).

L'intérêt doctrinal est souligné dans une longue introduction où, après avoir décrit le *curriculum vitae* de Pierre d'après ses lettres mêmes, Melle D. synthétise les vues du traité en question sur l'amitié en général, la charité dans ses rapports avec les autres vertus, la Trinité où la pluralité des personnes est déduite des notions d'amour et de bien, conception confrontée avec celle de quelques théologiens du XIIe siècle et celle, opposée, de saint Thomas d'Aquin, et enfin l'amour de Dieu où Melle D. expose la théorie très expressive de Pierre sur l'amour de la partie pour le tout. Quelques pages sont consacrées aux vues mystiques du théologien.

On voit se dessiner quelques linéaments de la thèse que prépare Melle D. sur *Les théoriciens de l'amour au Moyen âge. De saint Bernard à saint Thomas d'Aquin.* O. L.

26. A. Landgraf. *Familienbildung bei Paulinenkommentaren des 12. Jahrhunderts.* — Biblica 13 (1932) 61-72, 169-193.

Deux cas intéressants de dépendance littéraire concernant des commentaires du XIIe siècle sur saint Paul. M. L. prouve que les *Glosulae Glosularum* anonymes de *Bamberg Staatsbibl. Bibl. 129* dépendent manifestement du Commentaire sur saint Paul de Raoul de Laon, tel qu'on le trouve entre autres dans *Bamberg Patr. 128*. Denifle avait déjà amorcé la solution, mais M. L. la confirme abondamment.

Autre exemple plus important. M. L. apporte de nombreux passages parallèles des *Quaestiones in epistolas Pauli* de Robert de Melun (*Paris Nat. lat. 1977*) et de l'ouvrage portant le même titre attribué faussement à Hugues de Saint-Victor (PL 175, 431-634), il conclut que celui-ci n'est qu'un résumé de celui-là, comme l'avait d'ailleurs déjà noté le P. R. Martin O. P. (*L'œuvre théologique de Robert de Melun* dans *Rev. Hist. ecclés.* 15, 1914, p. 489). Il note la même dépendance, vis-à-vis de Robert, des *Allegoriae in epistolas Pauli* (PL 175, 879-924) et surtout du Commentaire anonyme sur saint Paul qu'il a repéré dans *Paris Arsenal 534*, f. 133r-206r, et antérieur à 1180 : après confrontation de nombreux textes, M. L. conclut que les *Allegoriae* dépendent à la fois des *Quaestiones* attribuées à Hugues, des *Quaestiones* de Robert de Melun et du Commentaire de l'*Arsenal 534*, tandis que celui-ci dépendrait uniquement des *Quaestiones* de Robert. O. L.

27. J. G. Sikes. *Peter Abailard.* — Cambridge, University Press, 1932 ; in 8, xvii-282 p. Sh. 12.6.

Ouvrage d'une lecture très fructueuse, mettant en vive lumière les con-

ceptions philosophiques et théologiques d'un esprit subtil. Après le récit de la carrière d'Abélard jusqu'au concile de Sens (placé par l'auteur en 1141) et une chronologie sommaire des écrits (discutée en appendice), M. S. expose d'abord les vues du théologien sur les rapports entre la raison et la foi : conception nettement intellectualiste de la foi, contrastant avec celle de saint Bernard, se traduisant dans la fameuse définition *existimatio non apparentium*, judicieusement interprétée ici dans un sens orthodoxe, distinguant d'ailleurs les *primordia fidei* de la foi elle-même, seule méritoire. Si Abélard a prôné en théologie la méthode rationnelle ou plutôt dialectique, c'est à la fois pour réfuter les hérésies et pour exprimer en termes humains l'intelligible du mystère révélé, ce en quoi il préparait les voies aux grands scolastiques. Rien d'étonnant donc qu'Abélard ait reconnu comme sources d'information théologique maintes théories de philosophes païens, la trinité platonicienne, les vues de Macrobe sur l'âme du monde, la conception de Cicéron sur le droit naturel (qu'il ne faudrait cependant pas rendre entièrement indépendante de celle d'Anselme de Laon). Rien d'étonnant non plus qu'il ait songé à appliquer la méthode dialectique aux données de la foi, en rédigeant son *Sic et non*, qui s'inspire des canonistes antérieurs plus sans doute que d'Anselme de Laon.

Après ces chapitres de méthodologie, M. S. étudie les théories philosophiques et théologiques d'Abélard. Nous ne ferons que mentionner ici la position prise par Abélard sur le problème des universaux, mieux connue depuis la découverte par B. Geyer de la *Logica ingredientibus*, abondamment exploitée par M. S. et où celui-ci remarque que la logique d'Abélard se met, non point sur le plan du réel comme l'avaient fait Roscelin et Guillaume de Champeaux, mais dans l'ordre purement formel de la dialectique. Puis s'alignent les divers problèmes théologiques : les preuves de l'existence de Dieu, souverain bien, ses divers attributs (puissance identique à son vouloir, immutabilité, providence, prescience) ; la théorie trinitaire qui, comparée à celle de Roscelin et de Gilbert de la Porrée, ne s'avère sabellienne que dans son premier ouvrage ; la théorie sur l'Incarnation, tout intellectualiste, froide en regard de celle de S. Bernard, mais orthodoxe dans l'ensemble ; l'explication morale de la Rédemption (où nous eussions cependant désiré certaines nuances, qu'a soulignées J. RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption au début du moyen-âge, Abélard*, dans *Revue Sciences relig.* 12, 1932, p. 355-388) ; l'accent fortement mis sur la morale formelle.

L'exposé de M. S., vivant, non exempt même de chaleur, retiendra l'attention de l'historien et fera bonne figure à côté des heureux essais de réhabilitation tentés au cours de ces dernières années (voir *Bull.* I, n° 903, 1026). Ce n'est que par l'application rigoureuse des règles de la méthode historique que l'on parviendra à découvrir la pensée, en apparence si fuyante sinon contradictoire, d'Abélard. Au cours de son travail, M. S. a patiemment suivi l'évolution de la pensée abélardienne sur l'un ou l'autre point. Nous eussions désiré voir l'application rigide du procédé pour toutes les théories. Cette rigueur de méthode s'impose spécialement

pour Abélard, non seulement parce que les deux condamnations qu'il a subies l'ont amené à corriger sa pensée, mais surtout parce que cette pensée même, toujours en travail, n'a cessé, au cours d'un quart de siècle, de chercher sa formule. O. L.

28. O. Lottin O. S. B. *La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensitif aux XIIe et XIIIe siècles.* — Arch. Hist. doctr. litt. M. A. 6 (1931) 49-173.

Les mouvements premiers, indélibérés, de l'appétit sensitif, les *motus primi*, sont-ils imputables à l'homme ? Et si oui, pourquoi sont-ils péché ? La solution de Pierre Lombard, *veniale ac levissimum peccatum*, a commandé toute l'évolution. Pierre de Poitiers établit que le mouvement premier est imputable, parce qu'il était au pouvoir de la raison de le prévenir. Et si l'on demande pourquoi ce mouvement ainsi imputable est péché, Prévostin de Crémone et l'école d'Étienne Langton répondent : ce mouvement provient du péché originel et conduit lui-même au péché.

Guillaume d'Auxerre dissocie clairement les deux problèmes et précise les réponses : le mouvement premier est imputable, quoique indélibéré, dans la mesure où il dépend d'une représentation sensible préalable, laquelle aurait pu être évitée ou contrecarrée par la raison ; et ce mouvement est péché, parce que la concupiscence dont elle dérive nous incline à pécher, c'est-à-dire à nous complaire dans la créature pour elle-même.

La thèse sévère n'est pas toutefois sans provoquer quelque résistance : à la fin du XIIe siècle, Simon de Tournai nie que le mouvement premier soit péché, puisqu'il n'est pas au pouvoir de l'homme ; et un peu après Guillaume d'Auxerre, les deux maîtres dominicains Roland de Crémone et Hugues de Saint-Cher nient toute culpabilité, aussi longtemps que la raison n'y consent point.

Avec le chancelier Philippe, la théorie rentre dans le sillon traditionnel : la thèse rigoriste est admise, avec des nuances, par les franciscains Jean de la Rochelle, Alexandre de Halès, Odon Rigaud, S. Bonaventure, par S. Albert le Grand du moins dans ses premiers ouvrages et par quelques auteurs anonymes du temps. En ce point, S. Thomas d'Aquin ne fait que suivre l'opinion commune qui implique la thèse suivante : au delà de l'advertance actuelle au moment où se produit le mouvement désordonné, au delà de cette autre advertance actuelle au moment où est posée la cause de ce mouvement, la dignité de notre nature raisonnable exige une surveillance habituelle de cette cause même, c'est-à-dire des facultés sensitives qui pourraient, par leurs mouvements désordonnés, surprendre la raison et lui enlever sa pleine maîtrise sur les facultés inférieures.

Aux vingt textes inédits que nous avons publiés en appendice, on pourrait ajouter celui, découvert dans *Vat. lat. 10754* par M. Landgraf (*Bull.* I, n° 1034), extrait d'une Somme dépendante de Simon de Tournai et de Prévostin de Crémone, mais peu consistante dans sa doctrine ; celui encore de *Toulouse 737*, f. 67rb-69^{r}, partie d'un groupe de questions

attribuées par le P. Pelster à Guillaume de Militon (*Bull.* I, n° 813), sur lequel il y aura lieu de revenir et enfin celui de *Paris Nat. lat. 15571* f. 125va-125vb de solution rigoriste, apparenté, semble-t-il, à la solution d'Odon Rigaud. O. L.

29. A. De Poorter. *Lettre d'un ermite à Renaud, abbé de Morimond, 1139-1154.* — Rev. Hist. ecclés. 27 (1931) 831-848.

M. De P. édite, d'après *Bruges Bibl. comm. 131* f. 110^{r}-120^{r}, la lettre d'un ermite, inconnu d'ailleurs, à Renaud, abbé de Morimond. L'éditeur en résume judicieusement la doctrine spirituelle, inspirée en partie de Boèce et du Pseudo-Denys, et soulignant l'importance de la sagesse et de la prudence pour se prémunir contre l'illuminisme de certains mystiques de son temps. O. L.

30. R. M. Martin O. P. *Œuvres de Robert de Melun.* T. I. *Quaestiones de divina pagina.* Texte inédit (Spicilegium sacrum lovaniense 13). — Louvain, « Spicilegium sacrum lovaniense », 1932 ; in 8, LII-87 p.

Attentif depuis longtemps aux œuvres de Robert de Melun, le P. M. en commence l'édition par les *Questiones de divina pagina*, connues par le seul ms *Paris Nat. lat. 1977* dont il donne une ample description. L'édition est de très belle venue, particulièrement riche en références aux auteurs du temps, non moins qu'aux Pères de l'Église utilisés par Robert.

Tome premier d'une série devant embrasser l'œuvre entière, ce volume devait contenir une introduction générale sur la vie et les ouvrages du théologien. Pour la vie, le P. M. a pu se contenter de reproduire, sans presque nul changement, les pages jadis écrites par lui, dans son étude *L'œuvre théologique de Robert de Melun*, dans *Rev. Hist. ecclés.* 15 (1914) p. 457-561. On trouvera de plus ici, en attendant l'édition critique du reste, une description sommaire des mss des deux autres œuvres de Robert, les *Questiones de epistolis Pauli*, dont l'édition est annoncée, et les *Sententie* dont seule la rédaction longue est authentique (voir *Bull.* II, n° 31).

S'appliquant davantage à l'ouvrage ici édité, le P. M. étudie le genre littéraire de ces *Questiones*, qui ne sont ni des *quaestiones de quolibet* au sens strict, ni des *quaestiones disputatae* ordinaires, mais des *quaestiones* à leur stade primitif sur lequel le P. M. a des remarques fort utiles. Les *Questiones de divina pagina* dateraient, à son avis, des années 1143-1147.

Détail à épingler. Parmi les auteurs cités par Robert, le P. M. rencontre un *magister Hugo* ; or le texte, remarque-t-il, se trouve non dans le *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor, mais dans la *Summa Sententiarum.* Et voici posée derechef au sujet de ce dernier ouvrage la question de son authenticité victorine.

Signalons enfin que, conformément à la tradition du *Spicilegium sacrum lovaniense*, les tables sont spécialement soignées ; et par exemple, les

éditeurs de textes médiévaux apprécieront la table, donnée par leurs *initia*, de toutes les *auctoritates* (une centaine) citées dans les *Questiones* et dont trois seulement n'ont pas été identifiées par le patient éditeur.

O. L.

31. R. M. MARTIN O. P. *Un texte intéressant de Robert de Melun (Sentientiae, libr. II, part. 2, cap. CXCVII-CCXIII).* — Rev. Hist. ecclés. 32 (1932) 313-329.

La rédaction brève des Sentences de Robert de Melun est-elle de Robert lui-même ? Pour l'affirmer, l'on arguait de l'existence, dans cette rédaction, de plusieurs chapitres absents des mss connus jusqu'ici de la rédaction longue. Le P. M. met à néant cet argument : il vient, en effet, de découvrir un ms de la rédaction longue qui contient précisément les chapitres en question : *Saint-Omer 121* f. 92rb-96vb, texte qu'il édite ici *in extenso*.

O. L.

32. E. E. HÖLSCHER. *Die ethische Umgestaltung der römischen Individual-Justitia durch die universalistische Naturrechtslehre der mittelalterlichen Scholastik.* (Görresgesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft 59). — Paderborn, F. Schöningh, 1932 ; in 8, 110 p. Mk. 5.50.

M. H. veut mettre en relief la transformation dans le sens moral et religieux de justice que le droit naturel du moyen âge a fait subir à la conception individualiste et purement juridique du droit romain amoral et matérialiste. De là deux parties : exposé de la doctrine du droit romain, exposé de la théorie scolastique. Celui-ci seul nous retiendra ici.

On ne contestera point que M. H. ait souligné, au point de l'exagérer, l'opposition formelle entre la conception romaine « positivistisch, materialistisch, juridisch, amoralisch » et la conception scolastique « natürlich, immaterialistisch, justitiell, etisch und religiös » (p. 78). Mais, fût-elle vraie en soi, il resterait à voir si cette opposition a été perçue par le moyen âge. Et puisque la conception scolastique s'est traduite dans les commentateurs du Décret de Gratien et les théologiens, une enquête chez les uns et les autres eût été de mise, à peine ébauchée par M. H. Or, à s'en tenir à la définition d'Ulpien, *ius naturale est quod natura omnia animalia docuit*, l'on constate, chez les décrétistes d'abord, que si Rufin (cité p. 92 note 1) l'écarte, Étienne de Tournai l'accepte et Huguccio, sans l'exclure, la subordonne à la notion d'un droit naturel spécifiquement humain. Quant aux théologiens, si Guillaume d'Auxerre relègue cette définition au second plan et si saint Albert le Grand s'y oppose, saint Bonaventure y voit l'acception la plus propre et après lui saint Thomas, nous l'avons suffisamment dit ailleurs, se montre nettement sympathique aux formules du droit romain.

O. L.

33. LABORANTIS CARDINALIS *Opuscula* ed. A. LANDGRAF (Florilegium patristicum 32). — Bonnae, P. Hanstein, 1932 ; in 8, 74 p. Mk. 3.70

M. L. édite d'après *Rome Arch. Basil. Saint-Pierre C 110* f. 224r-255v quatre opuscules du cardinal Laborans († vers 1191) : son traité *De iustitia et iusto* (écrit entre 1154 et 1160), un opuscule plus court *De vera libertate* (entre 1144 et 1161) et deux traités minuscules, *Sectae Sabellianorum* et *De relativa praedicatione personae in divinis*. Édition bien soignée, enrichie assez souvent d'utiles références aux écrits du temps et de l'époque immédiatement subséquente. Sans avoir une importance doctrinale de premier plan, ces textes nous initient, comme l'a déjà remarqué M. L. (*Bull.* I, n° 384), aux milieux qui ont subi l'influence de Gilbert de la Porrée. O. L.

34. J. WARICHEZ. *Les Disputationes de Simon de Tournai.* Texte inédit (Spicilegium sacrum lovaniense 12). — Louvain, « Spicilegium sacrum lovaniense », 1932 ; in 8, LX-347 p.

M. W. rendra grand service aux médiévistes par sa belle édition des 102 *Disputationes* de Simon de Tournai. Parmi les 7 mss de cet ouvrage, *Oxford Balliol Coll. 65* et *Bruges Bibl. comm. 194* ont été choisis comme textes de base, corrigés à l'occasion par les autres et spécialement par *Berlin Staatsbibl. Philipps 1997*. Ici encore, comme dans l'édition de Robert de Melun par le P. Martin (*Bull.* II, n° 30), on trouvera à côté des tables ordinaires (citations, noms propres, matières etc.) la liste des *auctoritates* (plus de 500) qui toutes, peut-on dire, ont été identifiées.

Les pages abondantes consacrées, dans l'Introduction, à la vie de Simon de Tournai, outre qu'elles se lisent très agréablement, sont des plus instructives. Non seulement M. W. réduit à néant les légendes injurieuses pour la foi et la moralité du chanoine tournaisien, mais, grâce aux Archives de la Cathédrale de Tournai dont il a la garde, il a pu donner maints détails qu'il a intégrés dans les renseignements connus par les autres sources contemporaines. Simon, originaire du Tournaisis, né sans doute vers 1130, se trouve à Paris vers 1150 à l'école du cloître de Notre-Dame. où il suit les cours d'Odon de Soissons et auquel, vers 1165, il succède. Certains indices autorisent l'hypothèse — désireuse sans doute d'être encore confirmée — que la rédaction de la seconde partie des *Questiones* d'Odon de Soissons serait due à Simon lui-même. Sa carrière professorale finit sans doute vers 1200. A côté des *Disputationes*, M. W. énumère les autres ouvrages de Simon, et spécialement sa *Summa* ou plus exactement ses *Institutiones in sacram paginam* antérieures aux *Disputationes*, puisque celles-ci y renvoient, et dont il cite 6 mss (le ms *Osma Catedral de Burgo* porte la cote *147* et se termine par ces mots : *efficiunt quod figurant et dicitur sacramentum baptismi*, qui indiquent suffisamment à quel endroit le texte est tronqué).

M. W. souligne l'admiration que Simon professait pour Aristote, ses

sympathies pour Abélard et Gilbert de la Porrée et cependant « sa grande modération du point de vue dogmatique (p. XXVI) », la connaissance qu'il avait des Sentences de Pierre Lombard et de Pierre de Poitiers ; il note l'influence que le texte de Simon exerça, à son tour, non seulement sur Maître Martin, mais aussi sur les *Regulae theologicae* d'Alain de Lille. Quant au *Speculum universale* de Raoul Ardent qui se meut dans le même courant, M. W. le croit plutôt antérieur à la Somme et aux *Disputationes* de Simon, étant moins précis qu'elles au point de vue doctrinal. Ce dernier point mériterait confirmation, car si le *Speculum* de Raoul est, comme l'a montré M. Geyer, postérieur à 1179, la Somme de Simon de Tournai et à fortiori ses *Disputationes* se rapprocheraient sensiblement de 1200. O. L.

35. M. SCHMAUS. *Die Trinitätslehre des Simon von Tournai.* — Rech. Théol. anc. méd. 3 (1931) 373-396.

36. M. SCHMAUS. *Die Texte der Trinitätslehre in den Sententiae des Simon von Tournai.* — Rech. Théol. anc. méd. 4 (1932) 59-72, 187-198, 294-307.

M. S. commente, en les serrant d'assez près, les textes où, dans ses *Sententiae* (Somme), dans ses *Disputationes* et dans son Commentaire sur le symbole dit d'Athanase, Simon de Tournai expose le mystère de la sainte Trinité. D'abord, la distinction entre les personnes en général, où Simon s'efforce de résoudre le problème amorcé par la définition même de Boèce : *persona est naturae rationalis individua substantia,* et où, différemment de saint Augustin, il recourt à la distinction entre substance et hypostase : *distinguitur persona una ab alia hypostasi, non usia.* Ensuite la distinction réelle entre les relations et les appropriations, beaucoup plus accentuée que chez Abélard. Enfin, les caractéristiques de chacune des personnes divines.

M. S. remarque que Simon est resté étranger à l'école victorine pour rester dans le sillon de Gilbert de la Porrée. Il estime que le texte de Simon a inspiré non seulement celui de Maître Martin, mais encore celui de Raoul Ardent, ce qui n'est pas sans intérêt (voir *Bull.* II, n° 34). Il y aurait lieu de confronter les textes trinitaires de Simon avec ceux d'Alain de Lille dans ses *Regulae theologicae.* M. S. nous éclairera sans doute sur ces points dans l'ouvrage plus considérable qu'il prépare sur la doctrine trinitaire aux premiers temps de la scolastique.

M. S. a donné souvent *in extenso* le texte intégral des *Disputationes,* d'après *Berlin Staatsbibl. Philipps 1997.* Quant au texte des *Sententiae* il en a donné une édition critique d'après *Paris Nat. lat. 3114 A, 14886* et, pour le début, d'après le texte du Commentaire sur le symbole, édité dans *Bibl. Cass. Floril.* IV. O. L.

37. H. WEISWEILER S. J. *Die Busslehre Simons von Tournai.* — Zeitschr. kathol. Theol. 56 (1932) 190-230.

Grâce à un dépouillement systématique de la *Summa* et des *Disputa-*

tiones de Simon de Tournai, le P. W. a pu nous détailler les vues de ce théologien sur les divers éléments de la pénitence. De la contrition, il fallait d'abord souligner l'efficacité sur la rémission des péchés : *contritione cordis peccatum remittitur* (au sujet de laquelle le P. W. rappelle l'exégèse de Simon sur le *quoniam dilexit multum* de l'Évangile) ; rappeler ensuite la cause de la contrition : la *gratia purgans* (alimentée en nous par le *timor filialis*). Après avoir souligné à ce point l'efficacité de la contrition, l'influence des autres éléments s'en trouvait gravement compromise. La confession n'a pas pour effet de remettre la faute, mais d'en inspirer une honte salutaire. A côté de la confession générique qui remet les fautes vénielles et, dans le cas d'ignorance invincible, les fautes graves, il faut distinguer la confession particulière, requise pour les fautes graves, que l'on doit faire au prêtre, mais que, en danger de mort, il est loisible de faire à un laïc. Quant à la satisfaction pénitentielle, elle est le « sacrement » de la contrition intérieure, non point qu'elle la produise, mais parce qu'elle la signifie ; elle reste toutefois sacrement, quelle que soit l'hypocrisie du pénitent. A son tour, l'absolution du prêtre n'est pas la cause de la rémission des péchés, mais montre que ceux-ci sont remis par Dieu.

En définissant de la sorte l'influence de la contrition et de la grâce divine, Simon restait dans le sillon traditionnel. Et c'est un grand mérite du P. W. de nous avoir révélé, sous l'art si frappant chez Simon de clarifier et de classifier les concepts, ses tendances conservatrices dans les questions morales, parallèles à sa modération dans les problèmes dogmatiques, relevée par M. Warichez (*Bull.* II, nº 34). Pour nous le montrer, le P. W. cite, dans leurs textes, nombre de théologiens du XIIe siècle : Pierre Lombard, Pierre de Poitiers, Alain de Lille, Pierre le Chantre, Prévostin de Crémone, Robert Courçon, maître Martin, Pierre de Capoue (auxquels il aurait pu ajouter Étienne Langton dans ses *Quaestiones*, et surtout dans sa *Summa*, apparentée à l'école de Simon de Tournai). D'où il appert que Simon n'est pas encore arrivé à la formule *efficit quod figurat* qui chez Prévostin définit la causalité du sacrement. O. L.

38. O. Lottin O. S. B. *La psychologie de l'acte humain chez saint Jean Damascène et les théologiens du XIIIe siècle occidental.* — Rev. thom. 36 (1931) 631-661. XIIIe s.

En quels points précis saint Jean Damascène a-t-il influencé saint Thomas lors de la rédaction de *S. theol.* 1a 2ae q. 8-17 ? Après avoir rappelé la théorie du théologien de Damas d'après le texte original et d'après la traduction latine utilisée au XIIIe s., l'auteur parcourt la littérature préthomiste : à part Albert le Grand, on ne s'y est guère intéressé. Saint Thomas lui-même avant la 1a 2ae ne le prend pas en considération. Mais dans ce dernier ouvrage, où d'ailleurs Némésius dispute à Jean Damascène les faveurs de saint Thomas, celui-ci utilise de Jean Damascène les notions du *consensus* antérieur à l'*electio* et de l'*usus* subséquent à l'*imperium* : ce qui lui permet de fusionner harmonieusement les éléments augustiniens dans la synthèse aristotélicienne. O. L.

39. O. LOTTIN O. S. B. *La composition hylémorphique des substances spirituelles. Les débuts de la controverse.* — Rev. néo-scol. Philos. 34 (1932) 21-41.

En complément du travail de M. Kleineidam (*Bull.* I, nº 812), nous avons tâché de saisir les débuts de la controverse relative à la composition de matière et de forme dans les substances spirituelles. A cet effet, nous avons étudié les vues de Roland de Crémone, de Hugues de Saint-Cher, celles surtout du Chancelier Philippe dont la solution est reprise par Jean de la Rochelle et, avec plus de liberté, par Albert le Grand dans la *Summa de creaturis* ; et enfin la théorie d'Odon Rigaud qui tâche de concilier Albert le Grand et la Somme d'Alexandre de Halès. L'enquête démontre qu'avant saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin on ne peut guère parler de tradition au sein des jeunes écoles dominicaine et franciscaine.
O. L.

40. E. PRETO. *La posizione di Rolando da Cremona nel pensiero medioevale.* — Riv. Filos. neo-scol. 23 (1931) 484-489.

La théodicée de Roland de Crémone se définit, non point par le concept de *summum bonum*, comme dans l'école franciscaine, mais bien, comme chez Guillaume d'Auvergne, par celui de *ens a se*, annonçant ainsi la conception thomiste. Quelques textes du début de la *Summa* de Roland suffisent à M. P. pour étayer cette importante thèse. O. L.

41. M.-D. CHENU O. P. *L'amour dans la foi.* — Bull. thom. 9 (1932) Notes et communications 1, 97*-99*.

En attendant l'étude promise par le P. Ch. sur l'évolution du concept de foi dans la théologie préthomiste, on lira avec profit les quelques remarques qu'il fait sur les textes de Guillaume d'Auxerre, S. Albert le Grand, S. Bonaventure, relatifs à la faculté où réside la vertu de foi.
O. L.

42. L. MEIER O. F. M. *De contemplationis notione in sermonibus S. Antonii Patavini.* — Antonianum 6 (1931) 361-380.

S'attachant uniquement aux sermons de saint Antoine de Padoue (l'authenticité des *Concordantiae Bibliorum* étant discutable), le P. M. expose clairement la doctrine du saint sur la contemplation. Celle-ci se distingue de la vie active et de la vie des personnes vivant dans le monde ; elle l'emporte sur elles, tout en restant accessible à tous. Elle est un habitus infus (saint Antoine ne semble pas avoir admis l'existence d'une contemplation acquise), se tenant entre la foi et le *raptus*, se portant sur la sainte Trinité perçue à travers les créatures et surtout le Christ, siégeant dans l'intelligence, mais surtout dans la volonté. O. L.

43. F. PELSTER S. J. *Zum Problem der Summa des Alexander*

von Hales (Cod. Assisi 182. Einige Angaben zur Datierung der heutigen Summa). — Gregorianum 12 (1931) 426-446.

Deux nouvelles études d'approche, relatives aux problèmes littéraires que pose la somme d'Alexandre de Halès.

D'abord, une analyse complète, qui nous manquait jusqu'ici, d'*Assise Bibl. munic. 182*, mis en cause dernièrement (*Bull.* I, n° 623). Le P. P. a pu identifier la plupart des pièces. Aux f. 10^r-74^v, on trouve le Commentaire d'Odon Rigaud sur le 3e livre des Sentences, précédé, f. 1^r-7^v, d'un groupe de petites questions qu'il y a lieu d'attribuer, du moins les premières, au même Odon. Le groupe des questions sur les sacrements en général et le baptême des f. 76^r-96^v n'est pas de Guillaume de Militon, quoi qu'en dise l'inscription : le P. P. songerait à Odon Rigaud ou peut-être à Jean de la Rochelle. Au contraire, c'est bien de Guillaume de Militon que sont les questions des f. 96^v-103^r relatives à la confirmation et à l'eucharistie. Il est possible que le groupe suivant sur la pénitence (f. 103^v-110^r) soit d'Alexandre de Halès. Quant à la dernière tranche sur la pénitence (f. 112^r-135^r), elle revient certainement à Guillaume de Militon. En somme, conclut le P. P., *Assise 182* ne nous livre presque aucun élément positif pour résoudre le problème de la Somme alexandrine.

Quelques menus détails. L'explicit du livre 3 d'Odon Rigaud d'*Assise 182*, différent de celui d'autres mss (auxquels on peut ajouter *Bruges Bibl. comm. 208* f. 488^r), se retrouve dans *Bruxelles Bibl. roy. 11614* f. 177rb, qui contient le texte intégral, et non un simple résumé, des livres d'Odon. Dans les deux familles de mss., d'ailleurs, le 3e livre se termine par la même sous-question relative au parjure : il manque donc aux mss connus jusqu'ici du 3e livre d'Odon Rigaud le commentaire de la dist. 40, la dernière du livre. — Quant aux questions d'*Assise 182* f. 76^r-96^r, pour lesquelles le P. P. songerait à Odon Rigaud, confrontation faite des textes, cités par le P. P. p. 430-431, avec *Bruxelles 11614* l'on est autorisé à en dénier la paternité à Odon.

Dans sa seconde étude, le P. P. établit, d'après la date de certains mss, que vers 1260 l'on possédait les trois premières parties de la Somme, telles qu'elles se présentent aujourd'hui ; la preuve manque toutefois pour le *De corpore humano* qui cependant est ajouté à la Somme avant 1280.

Le P. P. trouve aussi dans *Naples Naz. C. VII. 3* un Commentaire du 1er livre des Sentences où sont abondamment utilisées les parties correspondantes de la Somme alexandrine. D'autres indices encore attestent que cet ouvrage n'était pas inconnu dans la seconde moitié du XIIIe siècle.

Pour préciser davantage, il serait intéressant d'en trouver l'utilisation avant 1260. Les premières questions de *Vat. lat. 781* nous paraissent avoir connu les livres 2 et 3 de la Somme alexandrine (cf. *La nature de la conscience morale. Les premières spéculations au moyen âge*, dans *Ephem. theol. lovan.* 9, 1932, p. 273) ; mais il n'est pas certain que ces questions soient antérieures à 1260. L'idéal serait de saisir l'emploi de la Somme chez Odon Rigaud ou saint Bonaventure : nous pensons que ce dernier a connu la seconde partie de la Somme alexandrine (*ibid.* p. 277). O. L.

44. J. GOERGEN. *Untersuchungen und Erläuterungen zu den Quästionen de fato, de divinatione, de sortibus des Magister Alexander. Text- und quellenkritische Erstedition der Questio de fato.* — Franziskan. Stud. 19 (1932) 13-39.

Le P. Pelster avait déjà signalé, dans *Bologne Univ. 2312 (1158), 2554* et *Oxford Bodl. 292*, les questions *De fato, De divinatione, De sortibus*, qu'il estimait être des questions d'Alexandre de Halès. Sans se prononcer sur le problème d'authenticité, M. G. relève les ressemblances et les différences entre ces questions inédites et les traités d'Albert le Grand *De divinatione, De fato*, l'opuscule de saint Thomas d'Aquin *De sortibus* et spécialement les textes apparentés de la Somme théologique d'Alexandre de Halès. Pour faciliter aux chercheurs la confrontation des textes, il édite d'après les 3 mss susmentionnés la question *De fato*.

Il y aurait lieu de poursuivre le défrichement des pièces inédites sur ces questions. Nous signalons *Douai 434*, t. 2, p. 361 : *Queritur de fato utrum aliquid sit. Videtur per Augustinum* ; *Paris Nat. lat. 14557* f. 141ra 144^{v} : *Postea queritur de fato et primo an sit. Boetius V de Consolatione, fatum etiam rebus...*, et spécialement *Paris Nat. lat. 16406* f. 81ra : *Questio est de diuinatione ; et cum diuinare siue diuinatio dicatur scientem futura predicere...* (cf. *Bull.* I, n° 391). O. L.

45. J. BITTREMIEUX. *L'institution des sacrements d'après Alexandre de Halès.* — Ephem. theol. lovan. 9 (1932) 234-251.

Après avoir établi que, d'après Alexandre de Halès, tous les sacrements ont, en quelque manière, le Christ pour auteur, M. B. s'attache aux textes difficiles, si pas contradictoires, relatifs à l'extrême-onction et à la confirmation. La théorie de l'institution par insinuation, prônée par saint Bonaventure, lui permet de concilier entre eux les textes d'Alexandre et l'autorise, du même coup, à nier que l'imposition des mains par les Apôtres constitue le sacrement de confirmation.

Avant d'adopter sans scrupule cette ingénieuse exégèse, nous voudrions d'abord être sûr que l'incohérence des textes ne s'explique pas tout simplement, ici comme ailleurs dans la Somme alexandrine, par la présence de deux ou plusieurs sources disparates que le compilateur aurait négligé d'harmoniser. O. L.

46. A. WILMART O. S. B. *Gérard de Liége. Un traité inédit de l'amour de Dieu.* — Rev. Asc. Myst. 12 (1931) 349-430.

Grâce à son étonnante richesse d'information et un maniement fort judicieux de la critique interne, dom W. arrive à restituer à un moine cistercien, Gérard de Liége, l'ouvrage *De doctrina cordis* que, sur la foi de maints manuscrits et chronistes, l'on attribuait jusqu'ici à un dominicain du même nom, professant au couvent de Liége vers 1240.

Une lecture attentive du *De doctrina cordis* révèle, en effet, non un frère

prêcheur, mais un moine, et un moine cistercien, fort bien au courant des coutumes claustrales. Le genre littéraire de ce même ouvrage, la nature des citations, spécialement la présence habituelle de vocables français se retrouvent dans une collection de 70 thèmes de sermons, conservés dans *Paris Nat. lat. 16483* sous le titre *sermones fratris Gerardi*. Ces mêmes caractères et surtout les allusions à la vie cistercienne se rencontrent encore dans deux traités, dont le premier est une sorte d'introduction au second, conservés tous deux dans *Troyes 1890* : le *Septem remedia contra amorem illicitum*, et le *Quinque incitamenta ad Deum amandum ardenter*. Aucun doute n'est plus possible après la démonstration de dom W. : le Gérard de Liége, auteur avéré de tous ces ouvrages, ne peut être qu'un cistercien. La mention dans le *Quinque incitamenta* de Jean Algrin, mort en 1237, l'absence d'allusion à des auteurs de l'époque subséquente, permettent de situer ce cistercien aux environs de 1240.

Dom W. a illustré sa démonstration par de nombreux extraits, et spécialement (p. 395-428) en éditant une bonne partie des *Quinque incitamenta* (d'après *Troyes 1890* f. 197r-199v). O. L.

47. D. E. SHARP. *Franciscan Philosophy at Oxford in the thirteenth Century*. — Oxford, University Press, 1930 ; in 8, VIII-419 p. Sh. 21.

Melle S. n'a pas entrepris une histoire doctrinale complète de l'école franciscaine d'Oxford. Elle a limité son enquête au XIIIe siècle, comme l'indique le titre. Ce que celui-ci ne dit pas, c'est que la doctrine est exposée du point de vue de la théorie de la matière et de la forme, et que pour représenter la pensée franciscaine on a fait choix de six auteurs parmi les mieux qualifiés. Avec cette triple restriction — et ce n'est pas un défaut lorsqu'on a devant soi une matière aussi vaste —, Melle S. a réussi un ouvrage remarquable, bien propre à faire comprendre l'originalité et l'importance de l'école franciscaine d'Oxford dans l'évolution de la pensée médiévale.

Les six auteurs étudiés sont Robert Grosseteste, Thomas d'York, Roger Bacon, Jean Pecham, Richard de Mediavilla et Jean Duns Scot. Sans doute le premier ne fut pas franciscain, mais il était nécessaire de le prendre pour point de départ, puisque ce fut lui qui inaugura la chaire franciscaine d'Oxford et commanda par là l'évolution ultérieure de l'école. Le choix de Richard de Mediavilla est plus contestable, après les hésitations de ces dernières années sur sa nationalité, jointes au fait qu'il n'enseigna sans doute jamais à Oxford (voir *Bull.* I, n° 42, 850) ; on n'a d'ailleurs pas manqué d'en faire reproche à Melle S. (*Bull.* II, n° 48).

Après une introduction historique réduite au strict nécessaire, la doctrine de chaque auteur est exposée suivant un schéma quasi identique. dont la rigidité ne se fait heureusement pas trop sentir : la théorie du devenir, la matière, la forme, le composé hylémorphique, la cosmologie, la psychologie, l'angélologie, la théodicée. Ce n'est d'ailleurs pas seule-

ment en raison de ces deux dernières doctrines que nous signalons dans ce *Bulletin de Théologie* l'ouvrage de Melle S. ; bien d'autres sujets théologiques ou connexes à la théologie y sont touchés : l'origine de l'âme, son immortalité, la nature de son union avec le corps et la question de la pluralité des formes, l'illumination, la composition hylémorphique des substances spirituelles, la création et en particulier la création *ab aeterno*, l'influence des corps célestes, etc. Leur exposé demeure très objectif. Pour ce faire Melle S. n'a pu évidemment se contenter d'analyser les textes édités ; elle a recouru, et largement, aux sources manuscrites : l'*Hexaemeron* de Robert Grosseteste, les *Quaestiones quodlibeticae*, les *Quaestiones disputatae* et le Commentaire des Sentences de Jean Pecham (signalons ici une rectification du P. Pelster dans *Engl. hist. Rev.* 47, 1932, p. 305 : le ms *Oxford Bodl. 859* ne contient pas comme le croit Melle S. le 4e livre du Commentaire de Pecham, mais bien des questions apparentées à Alexandre de Halès), les *Quaestiones disputatae* et le *De gradu formarum* de Richard de Mediavilla. L'étude du *Sapientiale* de Thomas d'York, d'après *Florence Naz. Conv. soppr. A. 6.437*, est un utile complément aux travaux du P. Longpré et de F. Tresserra (voir *Bull.* I, no 243, 244). A propos de Duns Scot, Melle S. dit peut-être trop facilement qu'il n'y a rien à ajouter à la bibliographie dressée par C. Harris ; il n'eût pas été inutile de mentionner pour les Commentaires des Sentences l'ouvrage de C. Balić, pour la question des universaux l'étude de J. Kraus, et enfin, au sujet de la distinction formelle — dont Melle S. souligne bien le rôle théologique, mais qu'elle paraît tentée de rapprocher un peu trop de la distinction virtuelle de Thomas d'Aquin (p. 352) — la recherche de ses antécédents dans l'école franciscaine par le P. Jansen (*Bull.* I, no 579). Mais ce ne sont là que détails. Les remarques les plus pertinentes ont été présentées par le P. Longpré et M. Carton dans les deux comptes rendus suivants (*Bull.* II, no 48, 49) ; nous nous contentons d'y renvoyer. Pour le reste, on ne peut que louer le travail de Melle S. ainsi que l'esprit qui l'a mené ; il aidera grandement à saisir la valeur de l'école franciscaine d'Oxford et à démêler les sources, augustinienne, aristotélicienne ou arabe, qui ont influencé ses doctrines. H. B.

48. E. LONGPRÉ O. F. M. *CR de D. E. Sharp* (voir *Bull.* II, no 47). — Arch. francisc. hist. 24 (1931) 535-539.

Pour les raisons que l'on sait (voir *Bull.* I, no 47), le P. L. eût préféré voir Richard de Mediavilla céder la place à Roger Marston, dans la série des maîtres franciscains étudiés par Melle S. En dehors de quelques autres remarques intéressantes, ce compte rendu vise plutôt à mettre en lumière la fidélité constante de l'école franciscaine à l'augustinisme traditionnel, et à minimiser l'influence sur elle des philosophes non-chrétiens, celle d'Avicebron en particulier. Ce plaidoyer n'est pas entièrement convaincant. Dans la question de la pluralité des formes, entre autres, le P. L. exagère en écrivant que la pluralité est enseignée par « tous les maîtres franciscains du XIIIe siècle (p. 536) ». Une récente étude de dom O. LOTTIN

sur *La pluralité des formes substantielles avant saint Thomas d'Aquin*, dans *Rev. néo-scol. Philos.* 36 (1932) p. 449-467, montre que la réalité est assez différente et que, de plus, la théorie pluraliste n'a guère à voir avec l'augustinisme. H. B.

49. R. CARTON. *CR de D. E. Scharp* (voir *Bull.* II, nº 47). — Rev. Hist. ecclés. 27 (1931) 403-408.

Il convient de noter l'accord foncier de M. C., spécialiste des études baconiennes, avec l'exposé de Melle S. et son appréciation des théories de Roger Bacon. La réserve la plus grave vise la méprise de l'auteur au sujet de la nature de l'illumination. Une légère inexactitude, portée indûment au compte de Melle S. : Robert Grosseteste serait, d'après M. C., le premier des scolastiques à enseigner la théorie de la pluralité des formes. H. B.

50. O. LOTTIN O. S. B. *Une question disputée d'Odon Rigaud sur le libre arbitre.* — Rev. thom. 36 (1931) 886-895.

Toulouse 737 contient, f. 231v-242v, une question disputée d'Odon Rigaud sur le libre arbitre, qui, comme le prouve sa plus grande précision doctrinale, est postérieure au Commentaire des Sentences du même auteur et doit se placer avant 1248. Dans cette question, Odon se détache de la théorie de la Somme d'Alexandre de Halès et de celle d'Albert le Grand, et annonce clairement les solutions de saint Thomas d'Aquin sur la nature du libre arbitre et son acte propre. O. L.

51. E. LONGPRÉ O. F. M. *S. Augustin et la pensée franciscaine.* — France francisc. 15 (1932) 5-76.

Large exposé, à la fois analytique et synthétique, de l'attitude prise par l'école franciscaine médiévale à l'égard de saint Augustin. Le P. L. débute par saint Bonaventure dont il pénètre la mentalité, rappelle les nombreuses thèses philosophiques et théologiques manifestement inspirées du Docteur africain, et caractérise l'attitude dans le conflit averroïste de 1268 et 1273. Et après avoir rappelé l'attitude prise, dans le même sens, par Jean Pecham, et signalé quelques vues franchement augustiniennes de Mathieu d'Aquasparta, le savant historien s'attache à Duns Scot dont il étudie soigneusement les thèses imprégnées d'augustinisme.

Il est inutile de détailler tous les points où l'école franciscaine défendit ouvertement les positions traditionnelles de l'augustinisme contre l'envahissement de l'aristotélisme et de l'averroïsme. On les trouvera ici, soigneusement analysés, avec d'abondantes références, témoignant du contact assidu du P. L. avec les grands maîtres franciscains. A ce point de vue, cette étude intéresse grandement l'histoire doctrinale du XIIIe siècle.

Le P. L. n'est pas remonté au delà de S. Bonaventure. Quelques coups de sonde chez les premiers maîtres franciscains de Paris permettraient

peut-être de saisir sur le vif les origines de l'augustinisme franciscain. La défiance d'Odon Rigaud à l'égard des *philosophantes*, la suppression faite par Jean de la Rochelle, dans sa *Summa de anima*, de nombreux textes d'Aristote apportés par lui dans son ouvrage antérieur *De divisione multiplici potentiarum animae* (cf. *Bull.* I, n° 395) témoignent vis-à-vis du Stagirite d'une inquiétude qu'il serait utile de préciser. O. L.

52. W. Lampen O. F. M. *De causalitate sacramentorum iuxta S. Bonaventuram.* — Antonianum 7 (1932) 77-86.

Quel rapport établir entre le Commentaire des Sentences où saint Bonaventure hésite entre deux théories (voir *Bull.* I, n° 489) et le *Breviloquium* plus ferme ? Y a-t-il évolution d'une pensée indécise vers plus de fermeté ? Le P. L. ne le pense pas ; car il n'est pas du tout certain que le *Breviloquium* (qui lui semble écrit entre 1248 et 1256 sans plus de précision) soit postérieur aux livres 3 et 4 du Commentaire. Les deux écrits pourraient bien être à peu près contemporains. Certains textes cependant portent, à bon droit, le P. L. à penser que S. Bonaventure a préféré la théorie de la causalité intentionnelle. O. L.

53. C. Nolkensmeier O. F. M. *Ethische Grundfragen bei Bonaventura* (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik 5, 2). — Leipzig, F. Meiner, 1932 ; in 8, IV-100 p. Mk. 7.20.

Le P. N. caractérise en termes très heureux les positions fondamentales de l'éthique de saint Bonaventure. Au frontispice de l'exposé on trouvera donc la trilogie bonaventurienne de Dieu, cause efficiente, cause exemplaire, cause finale, se traduisant, quand il s'agit de l'activité, en cette autre trilogie : Dieu principe moteur, règle directrice et repos final de l'acte moral. Et de là, se greffant sur la bonté objective des actes, leur bonté morale constituée par leur conformité à Dieu cause efficiente, *agere a Deo*, cause exemplaire, *agere secundum Deum*, cause finale, *agere ad Deum*. Au sein de cette trilogie cependant prédomine la causalité exemplaire, clef de voûte de toute la morale bonaventurienne. Et après ces linéaments de la moralité objective, voici, dans une autre trilogie, les conditions de la moralité subjective : rectitude de l'intelligence pratique, garantie par la conscience, habitus à la fois inné et acquis ; rectitude de la volonté assurée par l'habitus inné de la syndérèse et les habitus acquis par l'exercice ; rectitude des vertus infuses et acquises, où dominent à leur tour les vertus exemplaires.

Pour esquisser ce tableau, le P. N. a entièrement isolé saint Bonaventure de son milieu ; ce qui est loisible quand on se place au seul point de vue systématique. Cependant, même à ce point de vue, l'exposé de l'éthique de saint Bonaventure eût gagné en relief à être confronté, par exemple avec celui de son contemporain saint Albert le Grand. L'on verrait, surtout en ce qui concerne les conditions de la moralité subjective (con-

science, syndérèse et vertu), s'accuser davantage encore le double caractère volontariste et théologique relevé si judicieusement, chez saint Bonaventure, par le P. N. dans la conclusion de son esquisse. O. L.

54. J. Bonnefoy O. F. M. *Introduction au « De triplici via ». Somme bonaventurienne de théologie mystique.* — France francisc. 15 (1932) 77-86.

Avant l'étude doctrinale du *De triplici via* de saint Bonaventure, le P. B. a voulu traiter quelques questions littéraires concernant ce qu'il appelle justement « la Somme bonaventurienne de théologie mystique » : remarques utiles sur les variantes nombreuses et importantes du texte, sur l'incertitude concernant le titre même qui probablement faisait défaut dans l'original, et enfin sur l'authenticité, d'ailleurs indiscutable, de l'opuscule. O. L.

55. J. Bissen O. F. M. *Les degrés de la contemplation selon saint Bonaventure. Généralités.* — France francisc. 15 (1932) 87-105.

On peut, estime le P. B., exposer les degrés de la contemplation bonaventurienne de deux manières : selon la perfection progressive de l'action divine dans l'âme, ou selon la dignité progressive des objets de la contemplation. La première manière a été exposée antérieurement (*Bull.* I, n° 1052). La seconde est étudiée ici. L'âme s'élève progressivement de la contemplation du monde visible où elle reconnaît déjà Dieu à la contemplation de Dieu en elle-même, puis en lui-même, considéré dans son unité et sa Trinité, pour s'achever dans la contemplation du Christ rédempteur et médiateur. Cette manière, note le P. B., est strictement bonaventurienne, nous laissant en contact avec le réel, nous préservant de l'illusion. O. L.

56. H. C. Scheeben. *Albert der Grosse. Zur Chronologie seines Lebens* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 27). — Vechta, Albertus-Magnus-Verlag, 1931 ; in 8, xv-167 p. Mk. 10.

57. H. C. Scheeben. *De Alberti Magni discipulis.* — Alberto Magno. Atti della Settimana Albertina celebrata in Roma nei giorni 9-14 Nov. 1931 (Roma, F. Pustet, 1932 ; in 8, 282 p. L. 10) 179-212.

58. H. C. Scheeben. *Zur Chronologie des Lebens Alberts des Grossen.* — Div. Thom. Fr. 10 (1932) 363-377.

Trois études, se complétant l'une l'autre, relatives à la biographie de saint Albert le Grand.

La première, la plus importante, appuyée sur une connaissance très

avertie des sources et des derniers travaux, suit, d'année en année peut-on dire, le *curriculum vitae* d'Albert. Selon l'opinion commune, M. S. tient qu'Albert est né en 1193. Conciliant, d'une manière plus habile sans doute que fondée, les deux traditions contradictoires sur l'entrée d'Albert chez les Frères Prêcheurs, il prétend qu'Albert a été acquis à l'Ordre à Padoue, mais pour être immédiatement envoyé à Cologne ; et cela non en 1223, comme on l'estime communément, mais en 1229. Avant 1248, Albert aurait successivement professé à Hildesheim (en 1234 ou peu après), à Fribourg, à Ratisbonne et à Strasbourg ; après quoi, Albert se rendit à Paris, vers 1243, estime M. S., où il resta jusqu'en 1248, date de son départ pour Cologne où il dirigea le *studium generale* jusqu'en 1254. L'on sait déjà que, d'après M. S. (*Bull.* I, n° 915), c'est à Cologne, et non à Paris, qu'Albert connut Thomas d'Aquin comme élève. Puis se détaille l'activité d'Albert pendant son provincialat (1254-1257) et spécialement son séjour à la cour pontificale à Anagni (1256-1257), la reprise de ses leçons à Cologne (1257-1260), son court épiscopat de Ratisbonne (1260-1261), son voyage en Italie et son séjour à la cour romaine (1261-1263), ses déplacements comme prédicateur de la croisade (1263-1264), ses séjours à Wurzbourg et Strasbourg (1264-1270), de 1271 à sa mort (1280) sa vie très mouvementée comme arbitre des conflits, consécrateur d'autels et d'églises etc., et, au cours de l'hiver 1276-1277, son voyage à Paris pour y défendre les doctrines de son élève Thomas d'Aquin.

On saura gré aussi à M. S. d'avoir publié 26 pièces, la plupart inédites, relatives à divers faits de la vie d'Albert au cours des années 1260 et suivantes.

Dans sa communication à la Semaine Albertinienne, M. S. s'applique à dénombrer les disciples d'Albert au cours de ses divers professorats : il est parvenu à en découvrir un certain nombre autrement inconnus : Conradus de Austria, Henricus Theutonicus, Mikul, Scambius Coccaveius, Ambrosius Sansedonius de Siena, Nicolaus Brunazzi. Il s'attache davantage à Ulrich de Strasbourg et surtout à Thomas d'Aquin ; et il reprend de nouveau ses arguments en faveur de l'année 1248 comme première prise de contact d'Albert avec son illustre disciple.

Quant au voyage d'Albert à Paris en 1276-1277, M. S. se montre ici très hésitant, et apporte les raisons d'en douter sérieusement.

Au moment où M. S. publiait son *Albert der Grosse*, le P. Mandonnet prônait 1206 comme année de la naissance d'Albert (*Bull.* I, n° 821). M. S. a tenu à rencontrer les arguments du P. Mandonnet. Celui-ci faisait peu de cas des témoignages de Tolémée, de Bernard Gui et autres, fixant à 87 ans environ la durée de la vie d'Albert, et estimait beaucoup plus ceux qui, avec Louis de Valladolid, Henri de Herfort, fixent à 16 ans l'âge d'Albert au moment où celui-ci, en 1223, pense le P. M., entrait dans l'Ordre. Et voici que M. S., de son côté, s'attache à mettre les premiers témoignages en valeur et à réduire la portée des seconds, n'étant d'ailleurs nullement convaincu qu'il faille placer en 1223 l'entrée d'Albert en religion.

Il ne nous revient guère de prendre position dans ce débat ; attendons non seulement que le P. Mandonnet nous donne l'article promis sur la date 1223, mais encore que l'on soit un peu mieux fixé sur la valeur respective des sources contradictoires relatives à la vie d'Albert. Nous devons cependant remarquer dès maintenant que M. S. ne rencontre pas les trois premiers arguments du P. M. (tirés des écrits d'Albert, des *Vitae Fratrum*, de Roger Bacon) d'où celui-ci se croyait déjà en droit de conclure : « nous pourrions, à la rigueur, nous en tenir là de notre démonstration ».

Une simple suggestion : ne pourrait-on, pour fixer la chronologie au moins relative d'Albert, s'adresser davantage à ses propres écrits ?
S'agit-il, par exemple, de la date de sa naissance ? Parcourons son premier écrit, le *Tractatus de natura boni*, rédigé vers 1235 ou un peu après. Ce traité contraste avec l'ouvrage suivant, la *Summa de creaturis*, par le caractère fruste, primitif de ses aperçus doctrinaux. Cet ouvrage nous est apparu comme une œuvre de jeunesse et nullement comme le produit d'un homme mûr. La chose se comprend si Albert est né en 1206 : il n'avait alors que 30 ans ; mais, s'il est né en 1193, on sera obligé de voir dans ce traité l'œuvre d'un homme de 42 ans au moins.
Autre problème : celui de l'arrivée d'Albert à Paris. Nous avons cru prouver que, avant 1246-1247, il faut trouver place pour la succession suivante : la *Summa de creaturis* d'Albert le Grand (du moins la première partie), le Commentaire d'Odon Rigaud sur les Sentences (du moins en partie), le premier livre du Commentaire d'Albert, et le début du deuxième. N'est-ce pas nous inviter à placer la *Summa de creaturis* plus près de 1240 que de 1245 ? Or si, comme on le prétend — mais ceci demanderait confirmation—, la *Summa de creaturis* date du séjour d'Albert à Paris, il faudrait bien dater des environs de 1240 l'arrivée d'Albert en cette ville.

O. L.

59. C. Daley. *Incunabula of Albertus Magnus in the Library of Congress.* — Cath. histor. Rev. 17 (1931-1932) 444-463.

Relève, dans la bibliothèque du Congrès, 57 éditions incunables de traités, dont, malheureusement, la plupart sont apocryphes : ainsi en est-il des 12 exemplaires du *Compendium theologicae veritatis*, des 5 ex. du *De virtutibus* et autres reconnus comme tels par M. D., mais encore des 4 représentants du *De adhaerendo Deo*. Parmi les œuvres authentiques, M. D. signale un exemplaire de la *Summa de quatuor coaevis et de homine*.

O. L.

60. F. Pelster S. J. *De traditione manuscripta quorumdam operum Sancti Alberti Magni.* — Alberto Magno (voir *Bull.* II, n° 57) 81-105.

61. F. Pelster S. J. *Das Compendium de negotio naturali (Summa naturalium) ein echtes Werk Alberts des Grossen.* — Philos. Jahrb. 45 (1932) 316-324.

62. F. PELSTER S. J. *Zur Ueberlieferung einiger exegetischer Schriften Alberts des Grossen.* — Scholastik 7 (1932) 257-268.

Après avoir, par de bonnes remarques générales, déterminé comment les données des catalogues, de la critique interne et surtout de la tradition manuscrite peuvent concourir à fixer les œuvres authentiques de saint Albert, le savant conférencier de la Semaine Albertinienne cite quelques exemples où la tradition manuscrite apporte de précieuses lumières.

Il signale d'abord deux mss du XIIIe siècle de la *Summa de bono*, l'un de *Paris Nat. lat. 18127* sur lequel on avait déjà attiré l'attention (*Bull.* I, nº 245), l'autre d'*Oxford Merton Coll. O. 1. 7.*

Au sujet de la *Philosophia pauperum*, ou plus exactement du *Compendium de negotio naturali* attribué par Mgr Grabmann à Albert de Orlamünde, le P. P. apporte le témoignage décisif de *Troyes 142* (fin du XIIIe s.) attribuant explicitement l'ouvrage au *frater Albertus de Colonia* et contenant (comme d'ailleurs *Paris Nat. lat. 16222*) un épilogue où l'auteur renvoie à ses propres ouvrages sur les sciences naturelles. La preuve est donc faite : l'ouvrage est bien de saint Albert, vulgarisant, au terme de sa vie, ses connaissances antérieures.

Quant aux ouvrages d'exégèse, le P. P. montre que la tradition manuscrite s'oppose assez nettement à l'authenticité du Commentaire sur les Psaumes (*Paris Nat. lat. 14251, 14252*) et sur l'Apocalypse (*Toulouse 216, Bologne Munic. A. 919*) ; mais elle est favorable à l'authenticité du Commentaire sur Jérémie et Baruch (*Bruges Grand Séminaire 103/129*), sur les Petits Prophètes et les Lamentations (*Bordeaux 34, Vat. lat. 713, Bologne univ. 777*, ce dernier ne concernant que les Petits Prophètes). *Florence Laur. Conv. Soppr. 280* (XIIIe s.) contient un second Commentaire sur Daniel qui est sans doute une *reportatio*.

Comme la teneur d'une conférence ne permettait guère des développements techniques, le P. P. a eu soin de donner sur tous ces témoins de la tradition manuscrite d'amples renseignements dans les deux articles susmentionnés qui sont le complément hautement instructif de sa conférence romaine. O. L.

63. O. LOTTIN O. S. B. *Notes sur les premiers ouvrages théologiques d'Albert le Grand.* — Rech. Théol. anc. méd. 4 (1932) 73-82.

Le premier ouvrage de saint Albert le Grand, le *Tractatus de natura boni*, a connu les Sommes de Guillaume d'Auxerre et du Chancelier Philippe ; mais, s'en tenant à une *expositio moralis*, il offre peu d'intérêt pour la théologie systématique.

Le second ouvrage, la *Summa de creaturis*, semble bien avoir été utilisée par Odon Rigaud, dans son Commentaire des Sentences.

Le troisième ouvrage, le Commentaire des Sentences, a utilisé, pour le critiquer discrètement, le Commentaire d'Odon Rigaud.

Puisque le second livre du Commentaire d'Albert date de fin 1246,

on devra faire remonter avant 1245 le Commentaire d'Odon, et vers 1241 le début de la *Summa de creaturis*. O. L.

64. B. Geyer. *De aristotelismo B. Alberti Magni.* — Alberto Magno (voir *Bull.* II, n° 57) 63-80.

S'intégrant dans les travaux récents (de M. De Wulf, E. Gilson et G. Théry) sur l'augustinisme et l'aristotélisme du XIII[e] siècle, l'étude de M. G. apporte de judicieuses remarques sur la prétendue opposition entre ces deux courants et caractérise en termes précis la position de saint Albert le Grand vis-à-vis d'Augustin et d'Aristote, spécialement en ce qui concerne la théorie de l'illumination divine et le recours aux *rationes aeternae*. O. L.

65. A. Masnovo. *Alberto Magno e la polemica averroistica.* — Alberto Magno (voir *Bull.* II, n° 57) 43-62.

Saint Thomas fut-il seul en cause dans le conflit de 1270 ? Saint Albert, malgré son absence de Paris, n'y joua-t-il aucun rôle ? Mgr M. éclaire la question d'un jour nouveau. On connaît le texte où Siger de Brabant cite à la fois Albert et Thomas comme défenseurs de l'*unitas in essendo*, définissant pour eux l'union de l'âme et du corps, et où il rapporte leurs arguments respectifs. On retrouve aisément les textes de saint Thomas, et spécialement la formule *homo intelligit*, visés par Siger. Quant à Albert, si l'on est déçu en lisant le *De quindecim problematibus*, rédigé cependant en 1270, on a la satisfaction de retrouver les textes rapportés par Siger dans le *De unitate intellectus* composé par Albert en 1256, textes qui inspirèrent Thomas dans son opposition à l'averroïsme de 1270. — Cette étude a été reproduite dans *Riv. Filos., neo-scol.* 24 (1932) 162-173. O. L.

66. M. Grabmann. *De quaestione : « Utrum theologia sit scientia speculativa an practica » a B. Alberto Magno et S. Thoma Aquinate pertractata.* — Alberto Magno (voir *Bull.* II, n° 57) 107-126.

Dès son Commentaire des Sentences, et donc avant saint Bonaventure, et jusque dans sa Somme théologique, Albert le Grand souligne la note pratique, affective de la science sacrée, différant en cela de saint Thomas d'Aquin qui en accentue davantage le caractère scientifique et spéculatif. Voulant placer ces deux positions, ainsi définies, dans leurs cadres historiques, Mgr G. étudie les solutions de plusieurs contemporains et successeurs de ces deux maîtres (en particulier, Ulrich de Strasbourg, Bombolognus de Bologne, Jean Quidort, Gilles de Rome, Thomas de Strasbourg, Prosper de Reggio).

S'il semble exagéré de dire qu'Albert a été le premier à caractériser, comme il l'a fait, la théologie (car le Commentaire des Sentences d'Odon Rigaud nous semble antérieur à celui d'Albert), on saura gré à Mgr G.

d'avoir bien mis en relief et richement encadré la position du maître dominicain. O. L.

67. A. VACCARI S. J. *S. Albertus Magnus Sacrae Scripturae interpres.* — Alberto Magno (voir *Bull.* II, nº 57) 127-152.

On ne peut briller également dans tous les domaines. Saint Albert le Grand n'a jamais passé pour un exégète hors de pair et l'on n'avait guère songé jusqu'ici à étudier cet aspect de son œuvre. On s'en est avisé un peu tard, et, sans doute pour rattraper le temps perdu, plusieurs se sont attelés à la besogne. Malheureusement ils ont dû se livrer, chacun de son côté, aux mêmes travaux d'approches, de sorte qu'on n'a pour ainsi dire pas dépassé les préliminaires et que rien n'a pu être poussé à fond.

Le P. V. commence par établir quelles sont les œuvres exégétiques d'Albert, besogne faite également par le P. Meersseman (cf. *Bull.* I, nº1054) et qui se trouvait déjà toute préparée par la comparaison des catalogues édités par H. C. Scheeben (*Rev. thom.* 36, 1931, p. 231). Saint Albert a commenté Job, le Cantique, tous les prophètes, les évangiles, les épîtres de saint Paul. A Jérémie il faut sans doute joindre les Lamentations et Baruch. Quant aux Proverbes le commentaire ne s'étend qu'au dernier chapitre (*De muliere forti*). Le commentaire de l'Apocalypse donné dans les éditions n'est pas authentique. Le P. V. en attribue à Albert un autre, qui serait perdu. Je crains que ce ne soit un mythe qui n'a pour fondement que le témoignage de Pierre de Prusse (XVe s.). Les anciens catalogues ignorent ce commentaire et personne ne l'a jamais vu.

Le P. V. démontre l'inauthenticité du commentaire sur les Psaumes avec un luxe de preuve qui peut paraître excessif si l'on songe qu'il n'y a aucun témoignage de tradition en faveur de l'authenticité. De même pour le très court traité *De scriptura sacra* relié dans le *Barberini 817* avec des œuvres d'Albert.

Quant à la chronologie relative des œuvres, elle paraît assez facile à établir : les évangiles dans l'ordre Mt., Mc, Lc, et Jo. ; puis les petits prophètes dans l'ordre de la Vulgate. Au sujet de la chronologie absolue, le P. V. se montre très réservé. D'après certains témoignages, Albert aurait commenté S. Jean lors de son séjour à Rome en 1256. Mais il peut s'agir d'une explication orale. Saint Albert admet la quadruple division des sens scripturaires, qui vient de Cassien par Bède le Vénérable, mais il lui imprime un caractère très personnel et c'est sa doctrine qu'Augustin de Dacie fixera dans l'adage devenu classique : *Littera gesta docet* etc. A part le *De muliere forti*, les travaux exégétiques du saint rentrent dans le genre des postilles. Sans négliger le sens spirituel et les applications pratiques, il serre d'assez près le sens littéral et fait preuve de connaissances philologiques fort appréciables pour l'époque. B. B.

68. A. VACCARI. S. J. *S. Alberto Magno e l'esegesi medievale.* — Biblica 13 (1932) 257-272, 369-384.

Ces articles reprennent en partie le mémoire présenté à la Semaine

Albertinienne (*Bull.* II, nº 67) mais avec certains compléments, parmi lesquels on remarquera les pages consacrées à l'histoire des sens scripturaires (p. 260-268) et celles qui relèvent l'intérêt des commentaires d'Albert pour l'histoire du texte de la Vulgate (p. 372-373).

B. B.

69. A. M. Haynal O. P. *Der hl. Albert der Grosse als Ausleger der Heiligen Schrift.* — Div. Thom. Fr. 10 (1932) 327-334.

Le P. H. reste dans les généralités : œuvres exégétiques de saint Albert, théories des sens scripturaires, méthodes employées. Article parallèle à ceux du P. Vaccari (cf. *Bull.* II, nº 67, 68), mais moins complet et aussi moins exact. Au sujet du commentaire des Psaumes, le P. H. reconnaît le silence des anciens catalogues, mais juge que l'on ne peut rien tirer des indices internes contre l'authenticité. Il n'a pas encore pu prendre connaissance de la démonstration du P. Vaccari qui me paraît péremptoire. D'ailleurs l'absence totale de témoignages de tradition constitue déjà une preuve suffisante. Le P. H. est très mal inspiré lorsqu'il utilise ce commentaire (p. 198) pour donner une idée de l'exégèse d'Albert. Il eût été préférable de choisir un commentaire authentique des petits prophètes. B. B.

70. A. Colungo O. P. *S. Alberto Magno expositor de los Salmos.* — Cienc. tom. 46 (1932) 214-241.

Le P. C. aurait pu rendre service à l'histoire de l'exégèse en étudiant le commentaire des Psaumes qui se trouve dans les éditions d'Albert le Grand (t. XV-XVII de l'édition Borgnet). Il a eu le tort d'y mêler Albert le Grand qui n'y est pour rien. Il a bien été effleuré par un doute au sujet de l'authenticité, mais il l'écarte avec une aisance étonnante, en déclarant tout simplement : « A pesar de algunos reparos de critica interna que contra su autenticidad ha puesto algûn moderno investigador, non parece que hay motivos para dudar de su autendicidad (p. 215-216) ». Le P. C. pourrait peut-être se demander s'il y a des raisons sérieuses de l'attribuer à Albert le Grand. Il ne paraît pas au courant des doutes que soulève le silence des anciens catalogues. Quant à la démonstration esquissée par le P. Vaccari (cf. *Bull.* II, nº 67) on ne peut l'écarter par une simple fin de non recevoir. L'article lui-même paraît plutôt fait pour donner une idée de ce commentaire que pour étudier un problème quelconque. Il est tout de même regrettable que dans un numéro spécial consacré à saint Albert on ait choisi, pour donner une idée de son exégèse, un commentaire qui n'est pas de lui. B. B.

71. I.-M. Vosté O. P. *Sanctus Albertus Magnus evangeliorum interpres.* — Angelicum 9 (1932) 239-327.

Le P. V. estime que les commentaires sur les évangiles ne sont pas antérieurs à l'épiscopat d'Albert (1260). Raisons : la plénitude de science

qu'ils manifestent et l'autorité avec laquelle le saint invective les prélats. Il s'agit évidemment des commentaires dans leur forme définitive, car ils ont pu être ébauchés bien avant. C'est d'une rédaction provisoire que le P. V. entend ce qu'on raconte de l'exposition du IVe évangile faite à Rome en 1256 et le récit de la *Legenda coloniensis* qui place en 1261 à Donaustauf le commentaire de saint Luc. La rédaction définitive daterait de 1270-1276. Quant à la chronologie relative, le P. V. admet, après une certaine hésitation, l'ordre Mt., Mc, Lc, Jo. Il analyse ensuite, en illustrant abondamment, la méthode de travail d'Albert et il relève certains détails historiques qu'on trouve dans ses commentaires.

On remarquera surtout l'étude des sources d'Albert. Le P. V. fait un inventaire des auteurs cités. Le plus souvent c'est Ambroise, Augustin, Jérôme, Chrysostome, Grégoire le Grand, le Pseudo-Denys et Aristote. Les citations des Pères paraissent être parfois de première main ; mais le plus souvent elles proviennent d'un intermédiaire. Le P. V. donne quelques précisions sur l'usage qui est fait de la *Glossa ordinaria*. Il admet — avec une certaine timidité, parce qu'il va à l'encontre d'une opinion courante — qu'Albert a pu utiliser la concordance d'Hugues de Saint-Cher. De même pour ses annotations de critique textuelle, il s'est probablement servi d'un correctoire. Dans quelle mesure dépend-il aussi des Postilles d'Hugues de Saint-Cher ? Le P. V. ne paraît pas s'être arrêté à cette question. Il est vrai que cette étude des sources est à peine ébauchée. Il y a là du travail pour toute une équipe de chercheurs. Les futurs éditeurs d'Albert le Grand sauront gré au P. V. d'avoir préparé et orienté leurs travaux.

En appendice (p. 299-327) on trouvera le texte des prologues aux évangiles de Mc et Lc omis dans les éditions de Lyon et de Paris. Il est donné d'après l'édition princeps de 1504. B. B.

72. I.-M. Vosté O. P. *S. Albertus in Apocalypsim.* — Angelicum 9 (1932) 328-335.

Titre assez mal choisi, l'article tendant à démontrer que le commentaire de l'Apocalypse donné dans les éditions de saint Albert, n'est qu'une revision de celui d'Hugues de Saint-Cher. La simple comparaison des textes suffit à le prouver. B. B.

73. M. Cordovani O. P. *La mariologia di S. Alberto Magno.* — Angelicum 9 (1932) 203-212.

Le P. C. recueille dans les ouvrages de saint Albert, spécialement dans le *Mariale*, quelques textes significatifs où le saint Docteur, tout en niant l'Immaculée Conception, proclame la sainteté de Marie, son rôle de corédemptrice et de médiatrice. O. L.

74. G. Meersseman O. P. *De S. Alberti Pagni postilla inedita super Ieremiam.* — Angelicum 9 (1932) 225-238.

Étudiant le texte édité par lui-même (*Bull.* I, nº 1056) du Commen-

taire de saint Albert sur Jérémie, le P. M. exploite les passages touchant la médiation, la sainteté et la prédestination de la sainte Vierge, et appelle l'attention sur les annotations d'ordre philosophique qui abondent dans les commentaires bibliques d'Albert. O. L.

75. H. Metzgeroth. *Die Lehre des hl. Albert d. Gr. über die Mittlerschaft Mariens.* — Pastor bonus 43 (1932) 89-100.

C'est le rôle de médiatrice en Marie que M. M. étudie spécialement, exploitant abondamment le *Mariale* de saint Albert : la Vierge est médiatrice d'une manière générale en tant que corédemptrice du genre humain, et d'une manière spéciale comme dispensatrice de toutes les grâces.

Un travail complet sur la mariologie de saint Albert demanderait qu'on lût dans le *Tractatus de natura boni* le long chapitre sur la virginité de Marie, signalé dès 1920 par le P. Pelster, et le traité *De incarnatione* tout récemment découvert par dom Ohlmeyer (*Rech. Théol. anc. méd.* 4, 1932, p. 392-400). O. L.

76. R. Garrigou-Lagrange O. P. *De sacrificio missae secundum sanctum Albertum Magnum.* — Angelicum 9 (1932) 213-224.

Commentaire succinct du *De eucharistia* d'Albert, dist. 5, où le sacrifice de la messe est envisagé comme offrande à laquelle les fidèles doivent s'unir, et du Commentaire sur les Sentences l. 4 d. 13 a. 23 ainsi que du texte susdit du *De eucharistia* où Albert souligne la réalité du sacrifice.

Celui qui voudrait étudier l'évolution de la pensée du Saint en cette matière devrait en outre consulter son traité *De eucharistia*, faisant partie de sa première Somme théologique et découvert par M. Grabmann.

O. L.

77. O. Lottin O. S. B. *Le rôle de la raison dans l'Éthique d'Albert le Grand.* — Alberto Magno (voir *Bull.* II, n° 57) 153-177.

78. O. Lottin O. S. B. *Les débuts du traité de la prudence au moyen âge.* — Rech. Théol. anc. méd. 4 (1932) 270-293.

On s'est efforcé de déterminer, chez saint Albert le Grand, et d'après la suite chronologique de ses écrits, le rôle de la raison dans la psychologie et surtout dans la morale albertinienne (loi naturelle et syndérèse, conscience, vertu morale) et l'on a fixé son originalité vis-à-vis de son disciple S. Thomas d'Aquin et de ses prédécesseurs immédiats.

En raison de l'importance du sujet, on a étudié à part les vues de saint Albert sur la vertu de prudence, la *recta ratio agibilium*, et on les a intégrées dans leur contexte historique. La *Summa de bono* d'Albert est largement tributaire du chancelier Philippe, le vrai créateur du traité ; et ignore tout encore des textes de l'Éthique à Nicomaque. Ces textes sont commentés dans le cours inédit d'Albert sur cette Éthique, recueilli

et rédigé par saint Thomas d'Aquin ; et depuis ce moment chez Albert s'accuse une nouvelle orientation dans le traité de la prudence, qui annonce les vues de saint Thomas dans son Commentaire sur les Sentences.

O. L.

79. G. Théry O. P. *Le manuscrit Vat. grec 370 et saint Thomas d'Aquin.* — Arch. Hist. doctr. littér. M. A. 6 (1931) 5-23.

Le *Vat. grec 370*, contenant les œuvres du Pseudo-Denys, semble bien avoir appartenu à saint Thomas d'Aquin ; et de la note *reliquit frater Thomas hic* le P. T. conclut que, selon toute vraisemblance, saint Thomas a laissé ce ms à Viterbe, au moment de son départ pour Paris, en novembre 1268. Les gloses latines interlinéaires du début du ms pourraient peut-être être de la main même de saint Thomas.

O. L.

80. P. Castagnoli C. M. *Gli scritti tomistici nella Biblioteca classense di Ravenna.* — Div. Thom. Piac. 34 (1931) 541-543.

A signaler pour une édition des opuscules de saint Thomas : le P. C. a repéré dans *Ravenne Bibl. Classense 25, 38, 51, 293, 335* le texte de quelques opuscules du Saint Docteur. Entre autres un exemplaire du *De regimine principum*, avec la note marginale au l. 2, c. 4 : *Hic explicit secundum beatum thomam.* Il serait bon d'ajouter que ce texte de Ravenne ne commence qu'au milieu du ch. 3 du livre 1. O. L.

81. F. Pelster S. J. *CR de M. Grabmann. Die Werke des hl. Thomas von Aquin* (voir *Bull.* I, n° 826). — Theol. Rev. 30 (1931) 485-490.

Remarques nouvelles, confirmant la thèse de Mgr Gr., ruinant l'opinion qui attribuait une valeur exceptionnelle au catalogue dit officiel, en vue de déterminer les œuvres authentiques de saint Thomas. — Le P. P. montre qu'il n'y a pas de raisons suffisamment fondées pour dénier à saint Thomas la paternité de la *Concordantia in seipsum.* — L'auteur insiste à bon droit sur l'utilité du travail de critique interne (comparaison des textes) pour la discrimination des opuscules authentiques et apocryphes. O. L.

82. P. Glorieux. *Les Questions disputées de S. Thomas et leur suite chronologique.* — Rech. Théol. anc. méd. 4 (1932) 5-33.

Après avoir résumé, avec ses arguments, la thèse du P. Mandonnet au sujet de la suite chronologique des Questions disputées de S. Thomas d'Aquin, et énoncé les objections qu'on peut lui opposer — spécialement l'impossibilité de faire commencer en 1263 le *De malo*, toutes les raisons

qu'il y a au contraire de le placer lors du second séjour à Paris, de même les arguments qui engagent à situer le *De spiritualibus creaturis* en Italie et non lors du second séjour parisien —, M. G. fixe la chronologie suivante : 1256-1259 *De veritate* (à Paris) ; de 1259 à 1265 (à Anagni et à Orvieto) l'on n'aurait aucune question, du moins parvenue jusqu'à nous ; 1265-1267 *De potentia* (Rome et Viterbe) ; 1268 *De spiritualibus creaturis* (Viterbe) ; 1269 (janvier-juin) *De anima* (Paris) ; 1269-1270 *De virtutibus* et *De malo* q. 1-5 (Paris) ; 1270-1272 *De malo* q. 6-101 et *De unione Verbi* (Paris).

Tout n'est pas également garanti dans les considérations et les déductions du savant professeur. Le travail de la critique interne, la confrontation des textes parallèles dans le but de constater, chez saint Thomas, l'affinement progressif dans les formules, sinon dans la doctrine, nous paraît devoir constituer l'épreuve décisive. Ce travail devrait, ce nous semble, se porter surtout sur le *De virtutibus*, à l'effet de situer celui-ci par rapport à la 1ª 2ªᵉ et de voir si l'on peut fixer la 2ª 2ªᵉ vers la fin de 1270. O. L.

83. H. D. Simonin O. P. *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour.* — Arch. Hist. doctr. littér. M. A. 6 (1931) 174-276.

En quoi consiste cette modification de la puissance affective qu'est l'amour ; quelle causalité, efficiente, finale ou autre, exerce sur cette puissance le bien, l'objet de l'amour ; en quoi consiste la similitude foncière qui est cause de l'amour ? A ces trois questions, embrassant la psychologie et la métaphysique de l'amour, le P. S. apporte, en un exposé très documenté, les réponses de saint Thomas d'Aquin et de ses trois grands commentateurs, Cajetan, Sylvestre de Ferrare et Jean de Saint-Thomas. Délibérément, le P. S. s'abstient d'étudier le rayonnement de l'amour dans l'acte de charité ; et ainsi son étude d'ordre strictement philosophique dépasse les cadres de ce *Bulletin*.

Elle y rentre par un problème littéraire. En exposant la solution donnée par saint Thomas à la première question, le P. S. décrit soigneusement l'évolution de la terminologie depuis le Commentaire des Sentences jusqu'à la Somme théologique. Et il constate que la question disputée *De spe* a. 3 reproduit les formules du *De veritate* q. 26 a. 4 et ne connaît pas encore celles de 1ª 2ªᵉ q. 26. a. 2, alors que, dit-il, cette question *De spe* est postérieure à la 1ª 2ªᵉ. — Mais n'était-ce pas là une invitation à modifier une chronologie acceptée de confiance ? Nous pensons pour notre part que la question *De virtutibus in communi* ne peut guère être placée après les questions parallèles de la 1ª 2ªᵉ (cf. *La date de la question disputée « De malo » de saint Thomas d'Aquin*, dans *Rev. Hist. ecclés.* 24, 1928, p. 388). Et dom Cappuyns adopte la même solution pour le *De caritate* (voir *Bull.* I, n° 587). O. L.

84. F. Olgiati. *L'autocoscienza e la dimostrazione del libero*

arbitrio in san Tommaso d'Aquino. — Riv. Filos. neo-scol. 23 (1931) 490-503.

Souligne en termes heureux le fait que, pour saint Thomas, le libre arbitre se base sur l'« autoconscience », ou le pouvoir de l'homme de se replier sur ses propres actes. Dans le même sens, nous avons écrit : « la liberté se base, pour saint Thomas, sur l'autodétermination de la volonté, fondée elle-même sur l'immatérialité de la pensée (*Le libre arbitre chez saint Thomas d'Aquin*, dans *Rev. thom.* 34, 1929, p. 427) ». M. O. aurait pu marquer la différence qui sépare l'exposé de *De veritate* et celui du *De malo.* O. L.

85. S. MICHEL. *La notion thomiste du bien commun.* Quelques-unes de ses applications juridiques. — Paris, J. Vrin, 1932 ; in 8, XXII-246 p. Fr. 30.

La thèse de Melle M. comporte deux parties : l'une, générale, déterminant, d'après saint Thomas, le constitutif formel du bien commun ; l'autre toute spéculative étudiant, parmi les applications de ce concept, spécialement le problème des rapports entre l'Église et l'État.

La première partie, la seule qui intéresse ce *Bulletin*, est un large et compréhensif commentaire des quelques textes de saint Thomas consacrés au bien commun. Le bien commun, d'après saint Thomas, se définit en fonction du concept de société. Il n'est donc pas la simple somme des biens particuliers, ni davantage un compromis ou une résultante de ceux-ci ; il en est spécifiquement distinct. Pour le prouver, Melle M., à la suite de plusieurs exégètes thomistes, résout, en de bonnes pages, le problème des rapports entre le bien privé et le bien commun, en distinguant l'individu comme tel et sa personnalité humaine : comme individu, le citoyen est ordonné à la société comme un moyen à une fin ; mais comme personne humaine, il jouit de droits imprescriptibles où la société n'est plus que moyen au service de la dignité personnelle d'un chacun. Et le bien commun consiste précisément dans cette harmonie des deux intérêts apparemment opposés. S'attachant ensuite à un texte de saint Thomas (*S. theol.* 1a q. 65 a. 2), Melle M. établit que le bien privé est au bien commun ce que la matière est à la forme.

Les développements qu'elle consacre à cette comparaison, et même les pages antérieures, dépassent sans doute la pensée de saint Thomas. Mais Melle M. n'a pas voulu faire œuvre de stricte exégèse.

La place reste donc libre pour une étude, strictement historique, serrant de plus près les textes de saint Thomas, où il y aurait à établir, entre autres problèmes, comment se trouve concrètement résolue par lui l'épineuse question des rapports entre le bien privé et le bien commun (cf. *Bull.* I, no 1075). O. L.

86. G. MEERSSEMAN O. P. *Le droit naturel chez S. Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs.* — Angelicum 9 (1932) 63-76.

En complément aux textes inédits apportés dans notre étude sur *Le*

droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs (*Bull.* I, n° 807), le P. M. a le mérite d'extraire du cours inédit d'Albert le Grand sur l'Éthique à Nicomaque les textes du livre V relatifs à la nature du *iustum naturale* opposé au *iustum legale* et à la dispense dont il est susceptible. Textes importants, puisque la *Summa de bono* où Albert a exposé ses vues sur la question ignore tout encore du livre V de l'Éthique à Nicomaque. Sans être entièrement garanti, le texte publié d'après 2 mss est suffisant. O. L.

87. V. CATHREIN S. J. *Quo sensu secundum S. Thomam ratio sit regula bonitatis voluntatis.* — Gregorianum 12 (1931) 447-465.

Le regretté P. C. souligne fortement, à l'encontre de certaines assertions du P. Lehu, ces quelques points d'exégèse thomiste. D'après saint Thomas, la raison, règle prochaine de moralité, n'est pas la raison tout court, mais la *ratio recta,* fondée elle-même sur la syndérèse qui énonce les premiers principes de la loi naturelle. Comment la raison parvient-elle à connaître ceux-ci ? Ce n'est point par une « participation immédiate et formelle de la raison divine », ce qui impliquerait l'innéité de la connaissance que nous en avons ; mais uniquement en ce que nous avons le pouvoir naturel de voir que l'objet de certains actes est conforme, non point à notre jugement, mais à la forme substantielle de l'homme, selon laquelle celui-ci est une nature rationnelle. L'application de ces principes aux cas concrets est le fait de la *ratio recta* ; mais ce jugement même dépend de l'objet considéré dans ses rapports avec la nature humaine.

Le P. C. se demande s'il a bien rendu la pensée du P. Lehu. L'incertitude qui subsiste sur ce point laisse intacte la valeur de son exégèse des textes de saint Thomas lui-même. O. L.

88. F. DANDER S. J. *Die Klugheit. Ihr Wesen und ihre Bedeutung für den christlichen charakter nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin.* — Zeitschr. Asz. myst. 7 (1932) 97-116.

Exposé sobre et clair des textes de saint Thomas d'Aquin sur la prudence (objet, efficacité, nécessité), ses parties, intégrales, subjectives et potentielles, et les vices opposés. O. L.

89. P. GOREUX S. J. *L'aumône et le régime des biens.* — Nouv. Rev. théol. 59 (1932) 117-131, 240-254.

Dans le texte de 2ª 2ªᵉ q. 32 a. 5, relatif au devoir de l'aumône, saint Thomas requiert-il à la fois l'existence d'un superflu et la nécessité chez le prochain ? Le P. G. estime que, d'après saint Thomas, le précepte existe déjà du seul fait du superflu. Ce précepte, ajoute-t-il, relève, d'après le saint Docteur, de la justice légale et, en cas d'extrême nécessité, de la justice stricte.

Dans une seconde partie, le P. G. compare la position de saint Thomas avec celles d'Alexandre de Halès, de Richard de Mediavilla ; et, passant aux siècles suivants, étudie les solutions de Durand de Saint-Pourçain, de saint Antonin, de Cajetan, de François de Vitoria et autres.

Nous avons dit ailleurs, à propos du même article de saint Thomas (*Bull.* I, nº 639), comment nous interprétérions la pensée de celui-ci en ce qui regarde la justice légale et la justice stricte ; quant à la dissociation établie entre l'existence du superflu et la nécessité chez le prochain, la pensée de saint Thomas nous paraît avoir été très fidèlement exposée par le P. G., qui peut d'ailleurs se réclamer de l'interprétation fournie par le P. T. Pègues O. P. dans son *Commentaire français littéral de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, t. X, 1915, p. 666-675.

O. L.

90. R. LINHARDT. *Die Sozialprinzipien des heiligen Thomas von Aquin.* — Freiburg i. Br., Herder, 1932 ; in 8, XIV-239 p. Mk. 8.80.

M. L. n'a pas voulu se contenter d'exposer une morale sociale selon les principes de saint Thomas d'Aquin, mais il se propose de reconstituer les idées sociales du saint Docteur telles qu'il les a énoncées ou du moins telles qu'elles se déduisent immédiatement de sa conception philosophico-théologique du monde. De là deux premiers chapitres. M. L. relève dans les écrits de saint Thomas les éléments de philosophie sociale, cite les sources où celui-ci a puisé et décrit la méthode thomiste en cette matière. Il souligne ensuite les idées philosophico-religieuses subjacentes aux théories sociales de saint Thomas (rapports entre la morale et la métaphysique, les idées de saint Thomas sur l'être, la finalité, Dieu, l'univers, la nature et la grâce). Il y a quelque longueur dans cette introduction d'ailleurs nécessaire, imputable au souci de mettre en lumière la forte charpente du système thomiste. On y lira avec intérêt les pages consacrées à la méthode inductive qui, pour saint Thomas, s'impose, sinon en morale générale, du moins en morale sociale.

La partie essentielle du travail de M. L. étudie la philosophie du droit et la philosophie sociale. Concept du droit, loi en général, loi éternelle, loi naturelle, *ius gentium*, immutabilité de la loi naturelle, loi positive. Et après tous ces éléments de la philosophie du droit, ceux de la philosophie sociale : rapports de l'individu et de la société, origine de celle-ci, son but, le bien commun et ses relations avec le bien privé, organisation de la société, l'autorité sociale. Et parmi les institutions sociales, une attention spéciale consacrée au travail, à la propriété, à la richesse.

On pourrait, de-ci de-là, désirer quelque précision concernant des points de détail : le rôle de l'*imperium* et de la promulgation dans la définition de la loi, la position prise par saint Thomas vis-à-vis du droit romain, le rôle de la loi positive qui n'est pas seulement, pour saint Thomas, de spécifier les énoncés généraux de la loi naturelle, mais encore de consolider maintes conclusions de celle-ci ; de même dans le domaine de la philosophie sociale, serrer de plus près les textes de saint Thomas

sur les rapports entre le bien privé et le bien commun, mieux définir la nature du devoir de l'aumône et les conditions de son application. Lacunes minimes d'ailleurs dans un ouvrage extrêmement dense de doctrine, riche en textes thomistes et en renseignements bibliographiques. Sans remplacer l'ouvrage classique de O. Schilling (*Bull.* I, nº 494), le travail de M. L. est un très utile complément d'information. O. L.

91. L. FELIU. *Documents inèdits sobre Sant Ramon de Penyafort.* — Vida cristiana 18 (1930-31) 296-300.

92. L. FELIU. *Diplomatari de Sant Ramon de Penyafort. Nous documents.* — Anal. sacra tarrac. 8 (1932) 101-109.

Les documents relatifs à Raymond de Penyafort découverts par M. F. dans les Archives du monastère de Sainte-Anne à Barcelone (aujourd'hui au Musée diocésain du Séminaire de Barcelone) ne nous intéressent pas directement ici. Nous n'en retiendrons qu'un seul, qui a quelque intérêt pour la date de la mort du saint. Un nécrologe du fonds de Santa Eulàlia del Camp fait mention de Raymond en 1274, *VIII idus ianuarii.* M. F. croit cette date erronée, car d'après une bulle de Grégoire X, du 13 août de cette même année, Raymond est encore en vie. Il n'a pas remarqué que l'auteur du nécrologe employait le style de l'Incarnation en usage à cette époque en Catalogne. Par conséquent *VIII idus ianuarii MCCLXXIIII* correspond parfaitement à *in die Epiphanie MCCLXXV* d'Étienne de Salagnac qui écrit en 1278, et le chapitre provincial de Léon en 1275 a raison de citer Raymond parmi les religieux décédés « l'année précédente », même si cette expression ne signifie pas « depuis le dernier chapitre ».

L'article des *Anal. sacra tarrac.* ajoute quelques détails et publie les cinq documents retrouvés. H. B.

93. M. GRABMANN. *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltanschauung.* Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkommentaren. — Sitzungsber. Bayer. Ak. Wiss. Philos.-hist. Kl. 1931, Heft 2 (München, Verlag der Bayer. Ak. Wiss., 1931 ; in 8, 86 p.).

Nouvelles et abondantes lumières sur la genèse des propositions averroïstes, spécialement celles d'ordre moral et religieux, condamnées par l'évêque Tempier en 1270 et 1277. Y a-t-il espoir d'identifier leurs auteurs ?

Ayant consulté sans succès les théologiens antiaverroïstes trop peu soucieux de reproduire, dans leur texte original, les doctrines adverses, Mgr G. s'est adressé directement aux écrits eux-mêmes, émanant des maîtres parisiens de la Faculté des arts. Il signale d'abord de Siger de Brabant les *Questiones morales* retrouvées par M. Stegmüller dans *Lisbonne Bibl. Nat. F. G. 2299* (éditées dans *Rech. Théol. anc. méd.* 3, 1931, p. 172-177), ensuite de Boèce de Dacie deux opuscules dont il résume la doctrine, le *De summo bono sive de vita philosophi* et le *De sompniis sive*

de sompniorum divinatione ; mais l'apport le plus considérable est la découverte de quatre commentaires sur l'Éthique à Nicomaque : celui, anonyme, de *Erfurt Stadtsbibl. F. 13,* celui de Gilles d'Orléans conservé dans *Paris Nat. lat. 16089*, celui, anonyme, de *Erlangen Univ. 485* et celui d'Antoine de Parme de *Vat. lat. 2172* et *2173*.

Or c'est dans ces ouvrages qu'il a retrouvé l'énoncé de maintes propositions condamnées : dans Siger de Brabant une proposition sur la vertu d'humilité, dans Boèce de Dacie deux propositions sur l'excellence de la philosophie ; et surtout dans les 4 commentaires sur l'Éthique la proposition relative à la béatitude : *quod felicitas non potest a Deo immitti immediate,* à propos de laquelle Mgr G. rappelle l'enseignement des maîtres orthodoxes du temps, saint Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin, Jean Peckham, Guy Terré et autres.

Outre ces ouvrages techniques de provenance averroïste, il y aurait lieu, remarque Mgr G., de consulter les ouvrages de vulgarisation, les romans de l'époque, et, par exemple, tâcher d'identifier le livre *De amore sive de Deo amoris* condamné nommément par Tempier. O. L.

94. M. GRABMANN. *Das Werk « De amore » des Andreas Capellanus und das Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier von Paris vom 7 März 1277.* — Speculum 7 (1932) 75-79.

Le *De amore sive de Deo amoris,* condamné par l'évêque Tempier (cf. *Bull.* II, n° 93) a été identifié, après Denifle, par P. Lehmann qui en a informé Mgr G. : il s'agit du *De amore libri tres* d'Andreas Capellanus. De fait, Mgr G. y a retrouvé, dans leur substance, 4 propositions condamnées relatives à la fornication, au vice contre nature, à la continence et à l'abstinence. L'ouvrage était d'ailleurs très répandu et connu dès avant 1238.
O. L.

95. M. GRABMANN. *Die Opuscula de summo bono sive de vita philosophi und De sompniis der Boetius von Dacien.* — Arch. Hist. doctr. litt. M. A. 6 (1931) 287-317.

Du riche matériel inédit qu'il a découvert concernant l'averroïsme latin de la fin du XIIIe siècle (*Bull.* II, n° 93), Mgr G. extrait les deux opuscules de Boèce de Dacie et en présente une édition critique : du *De summo bono,* dont le texte est établi surtout d'après *Clm 317* avec des recours assez fréquents à *Prague Chap. métrop. 1323 L. LXXVII* ; et du *De sompniis* avec, comme texte de base, *Erlangen Univ. 485*. Dans son introduction, l'éditeur souligne l'intérêt des deux traités et cite les 10 mss où il en a repéré le texte. O. L.

96. F. VOLLMER O. Er. S. A. *Die Schöpfungslehre des Aegidius Romanus.* Inaugural-Diss. — Würzburg, St. Rita-Verlag, 1931 ; in 8, 83 p.

Le P. V. s'est attelé à l'une des questions les plus importantes de la

théologie de Gilles de Rome : sa doctrine sur la création. Après une bonne introduction sur l'activité littéraire du théologien, le P. V. étudie les thèses sur la nature de la création, la démonstrabilité de la création dans le temps, l'évolution de l'univers à partir du moment de la création. Gilles ne voit aucune différence entre l'acte créateur et l'existence de l'être créé, *creatio realiter est ipsum esse per creationem communicatum* ; ce qui renforce sa thèse ultra-réaliste de la distinction entre l'essence et l'existence. Si en ce point Gilles dépasse et déforme saint Thomas d'Aquin, il s'en montre plus fidèle disciple dans la question de la création *ab aeterno* : si d'une part, contre Aristote, Averroès, Avicenne, Gilles estime celle-ci indémontrable, cependant, à ses yeux, le fait de la création dans le temps ne peut se démontrer apodictiquement par la seule raison. Quant à l'évolution de l'univers depuis la création simultanée de toutes choses, Gilles, se séparant des *rationes seminales* de saint Augustin, recourt à une *habilitas materiae ad formam* qui le rapproche plutôt du dynanisme aristotélicien.

Le P.V. a soin de comparer les solutions de Gilles, non seulement avec celles de S. Thomas, mais, au moins de-ci de-là, avec celles d'autres contemporains et successeurs. Son exposé est avant tout modelé sur le second livre des Sentences (après 1309) de Gilles qui, de loin postérieur à ses Questions quodlibétiques (1285-1291), méritait d'être pris comme texte de base pour un exposé systématique comme celui-ci. Cependant il eût été intéressant de suivre dans son évolution la pensée de Gilles, depuis surtout que le P. Hocedez (*Rech. Théol. anc. méd.* 4, 1932, p. 34-58) a prouvé que le théologien avait vu condamner maintes de ses thèses sur la création *ab aeterno*. O. L.

97. M. Grabmann. *Bernard von Auvergne O. P. († nach 1304), ein Interpret und Verteidiger der Lehre des hl. Thomas von Aquin aus alter Zeit.* — Div. Thom. Fr. 10 (1932) 23-35.

Mgr G. rappelle les données fournies, à maintes reprises, par Mgr Pelzer au sujet de Bernard d'Auvergne : en dehors de ses *Impugnationes* contre Henri de Gand, Godefroid de Fontaines et Jacques de Viterbe, il est fort douteux qu'on puisse lui attribuer celles, inscrites sous son nom dans *Vat. lat. 772*, et dirigées contre Gilles de Rome.

Mgr G. signale l'importance que l'on reconnut bientôt à Bernard comme défenseur des théories thomistes et spécialement l'estime dont l'entoura Capreolus.

Aux mss cités des *Impugnationes* contre Henri de Gand, il faut ajouter, d'après ce que nous disait dernièrement M. Glorieux, *Paris Nat. lat. 15849* et *Paris Nat. nouv. acq. lat. 1465*. O. L.

98. Fr. Pelster S. J. *Les « Declarationes » et les Questions de Guillaume de la Mare.* — Rech. Théol. anc. méd. 3 (1931) 397-411.

Dans *Assise 174* f. 55r-58v, le P. P. a repéré des *Declarationes* qu'il es-

time être la forme primitive du *Correctorium* de Guillaume de la Mare. Avant d'établir sa thèse et de publier le texte découvert, il a voulu, pour déblayer le terrain, étudier les *Quaestiones* du maître franciscain. Le même ms d'Assise contient un groupe de 18 questions dont les 10 dernières sont certainement authentiques ; mais le P. P. ébranle fortement l'authenticité des 8 premières. Le P. P. a découvert dans *Stuttgart Theol. Phil. Q. 160* 7 questions qu'il prouve être de Guillaume et signale dans *Vat. Borgh. 361* 16 questions du même auteur qui ne se trouvent pas dans *Assise 174.* O. L.

XIVe s. **99.** J. KOCH. *CR de R. Martin O. P., La controverse sur le péché originel au début du XIVe siècle* (Voir *Bull.* I, n° 591). — Bull. thomiste 8 (1931) [327]-[333].

Appréciation sympathique relevant les mérites de l'édition. M. K. maintient cependant contre le P. M. l'antériorité de Jacques de Metz vis-à-vis de Durand. M. K. s'appuie sur le fait qu'aucun des mss de Jacques ne porte de référence, marginale ou autre, à l'opinion de Durand, tandis que tous les écrits postérieurs à Durand ont soin de signaler, d'une manière ou l'autre, l'opinion de celui-ci. M. K. estime cet argument apodictique. Pour ceux cependant qui ne partageraient pas cette conviction, il examine les arguments mêmes du P. M., nous promettant au surplus d'ultérieures recherches sur cette chronologie. O. L.

100. A. CALLEBAUT O. F. M. *A propos du Bx. Jean Duns Scot de Littledean.* Notes et recherches historiques de 1265 à 1292. — Arch. francisc. hist. 24 (1931) 305-329.

Les recherches entreprises avec méthode depuis quelque temps ont étendu peu à peu la certitude qui se restreignait jusqu'ici à de rares dates de la carrière de Jean Duns Scot. L'étude du P. C., grâce aux documents dont le P. Longpré annonçait récemment la découverte (*Arch. francisc. hist.* 22, 1929, p. 588-589), apporte d'importantes précisions pour la période de jeunesse et de première formation. Le surnom de Scot est d'origine parisienne ; il désigne l'Écosse et non l'Irlande. Le nom de famille est Duns, et plus précisément Duns de Littledean, du nom de la terre que le père de Jean Duns Scot possédait à Marxton, sur les rives du Tweed, dans le comté de Roxburgh.

Jean Duns Scot fit ses premières études au couvent des franciscains d'Haddington. En 1278, son oncle Élie Duns, frère mineur lui aussi, qui venait d'être nommé vicaire général d'Écosse au chapitre d'Haddington, l'emmena à Dumfries pour l'y préparer à revêtir l'habit franciscain. Entre cette date certaine de 1278 (style de l'Incarnation) et celle, connue par ailleurs (voir *Bull.* I, n° 145), de son ordination sacerdotale (17 mars 1291), le P. C. s'efforce de répartir la formation religieuse, les études et les professorats de Duns Scot avant son départ pour Paris. Répartition approximative sans doute, et qui ne dépasse pas la zone des probabilités.

Beaucoup plus conjecturales encore les précisions au sujet de la naissance ou de la vêture religieuse de Duns Scot, que le P. C. voudrait fixer, la première entre le 23 décembre 1265 et le 17 mars 1266, la seconde après le 23 décembre 1280. Le trop nuit en tout. H. B.

101. K. GUINAGH. *An unpublished Manuscript of Rogerius Anglicus.* — University of Pittsburgh Bulletin 28 (1931) 71-75.

Résumé de la dissertation présentée par M. G. pour le doctorat en philosophie. On peut en retenir l'existence à l'université de Pittsburgh d'un manuscrit (non coté) contenant un abrégé de l'*Opus oxoniense* de Jean Duns Scot par un certain *Rogerius Anglicus ordinis minorum.* Ce ms est d'origine italienne et fut écrit, nous apprend l'explicit, en 1474 par *Paulus Barianus eiusdem ordinis et sacre theologie professor.*

M. G. présente comme auteur possible de ce *compendium* Roger Bacon ou Roger Marston. Le possible à ce degré rejoint l'invraisemblable.

H. B.

102. F. PELSTER S. J. *Estudios sobre la transmisión manuscrita de algunas obras de Pedro Aureoli, O. F. M.* († *1322*). — Est. ecles. 10 (1931) 449-474 (suite, à suivre. Voir *Bull.* I, n° 756).

Le P. P. poursuit son investigation de la tradition manuscrite du Commentaire sur les Sentences de Pierre d'Auriole. La majeure partie de ce travail consiste, comme il convient, dans le dénombrement et la description des manuscrits. C'est un complément important des données réunies autrefois par N. Valois et qui permet d'asseoir solidement quelques conclusions nouvelles.

Il existe en *reportatio* un commentaire sur les quatre livres des Sentences, professé par Pierre d'Auriole à Paris : les livres 1 et 4 pendant l'année scolaire 1316-1317, les livres 2 et 3 (ce dernier inachevé) pendant l'année scolaire 1317-1318 ; le livre 1 et trois questions du livre 3 en sont inédits. D'autre part, on ne connaissait jusqu'ici que les *principia* des livres 3 et 4 ; le P. P. a retrouvé les deux autres.

La seconde rédaction du livre 1 (*Expandit librum coram me*), celle de l'édition de 1596, est postérieure à ce commentaire parisien. Elle fut sans doute mise au point entre 1318 et 1320, date à laquelle l'élévation de Pierre à l'archevêché d'Aix dut empêcher le projet de reviser les trois autres livres. Cette *editio* était dédiée à Jean XXII, mais on en croyait la dédicace perdue ; le P. P. l'a également retrouvée et la publie d'après quatre manuscrits. Elle lui fournit un indice pour placer à Cahors même la naissance de Pierre d'Auriole.

Enfin, les manuscrits attestent encore l'existence d'un commentaire sur le troisième livre des Sentences, différent du commentaire imprimé, du moins jusqu'à la dist. 23 a. 3. Ce doit être, d'après le P. P., un commentaire antérieur à 1316 ; on en trouvera ici l'énoncé des questions.

Signalons aussi (p. 460-463) l'analyse de *Toulouse Bibl. Ville 243*, dont la seconde partie pourrait intéresser la tradition manuscrite des écrits de S. Thomas d'Aquin. H. B.

103. R. Mc Keon. *CR de Johannis Wyclif Summa de Ente, Libri primi Tractatus primus et secundus, ed. S. H. Thomson* (voir *Bull.* I, nº 761). — Speculum 6 (1931) 626-634.

Tout en louant les qualités paléographiques et philologiques dont témoigne l'édition de Wyclif, M. Mc K. dénonce sévèrement les lacunes de son texte. Il en rend responsable le manque de préparation philosophique de l'éditeur, empêché par là de s'appuyer sur le sens du texte pour choisir parmi les variantes ou faire les corrections nécessaires. Le même défaut a nui aussi à l'identification précise des citations d'Aristote. Les nombreuses corrections que propose M. Mc K. paraissent toutes très justes.

H. B.

104. I. H. Stein. *Two Notes on Wyclif.* — Speculum 6 (1931) 465-468.

La première de ces notes examine deux manuscrits italiens de Wyclif, restés jusqu'ici anonymes : *Vat. lat 4313* (XVᵉ siècle) qui contient *De universalibus* et *De eucharistia* ; *Pavie Univ. 311* (*139 G. 46*) (fin XIVᵉ siècle), dont M. S. rectifie la pagination et qui contient *De universalibus, De materia et forma, De ydeis, De tempore, De compositione hominis, De benedicta incarnatione.*

La seconde note corrige une assertion de Loserth à propos du *De potestate pape*, et fait connaître deux manuscrits fragmentaires de ce traité : *Prague Chap. métrop. O.29* et *Dublin Trinity College A 53*. Ce dernier serait un des plus anciens manuscrits de Wyclif. H. B.

xvᵉ s. **105.** F. Baer. *Die Disputation von Tortosa (1413-1414).* — Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. Bd. 3. in Verbindung mit K. Beyerle u. G. Schreiber hrgb. von H. Finke. Spanische Forschungen, Reihe 1, 3 (Münster, Aschendorff, 1931 ; in 8, 465 p. et 3 pl. Mk. 20.50, rel. 23) 307-336.

M. B. retrace les péripéties des discussions entre théologiens chrétiens et rabbins juifs, qui durèrent de février 1413 à novembre 1414, à Tortosa, sous le patronage du pape aragonais Benoît XIII. La dispute était menée du côté chrétien par Jérôme de Sainte-Foi, juif converti, amené au baptême, en 1412, par Vincent Ferrier. Elle porta principalement sur la réalisation des promesses messianiques par le Christ. On peut y saisir la méthode apologétique des docteurs chrétiens, leurs arguments, leur emploi du Talmud.

En appendice, sont publiés d'assez longs extraits du protocole des séances. Le texte du manuscrit vatican utilisé ici n'est pas sans défaut ; on regrette que M. B. n'ait pu le confronter avec les deux autres connus.

H. B.

106. NICOLAI DE CUSA *Opera Omnia* iussu et auctoritate Academiae Heidelbergensis ad codicum fidem edita. II. *Apologia doctae ignorantiae* ed. R. KLIBANSKY. — Lipsiae, F. Meiner, 1932 ; in 4, XI-49 p. Mk. 12.

On sait que l'Académie d'Heidelberg a assumé la méritoire entreprise d'une édition critique des œuvres de Nicolas de Cues. Les 14 volumes actuellement prévus seront tous parus en 1939, pour le cinquième centenaire du *De docta ignorantia.* Le premier que voici ouvre la série brillamment, autant par sa présentation impeccable et d'un goût parfait que par le soin et la science qui ont présidé à l'établissement du texte.

L'*Apologia doctae ignorantiae* s'est conservée dans 9 manuscrits. Leur classement, qui sera expliqué et justifié avec plus d'ampleur dans l'introduction au *De docta ignorantia* (vol. I des *Opera omnia,* à paraître incessamment), sept mss étant communs, permet de distinguer deux archétypes, l'un primitif, l'autre revu plus tard par l'auteur. Cet auteur est, sans plus aucun doute, Nicolas de Cues lui-même,et non le disciple auquel, par artifice littéraire, il a donné la parole ; les hésitations que certains montraient encore sont définitivement écartées, grâce au témoignage formel du ms *Cues 218.*

Le texte édité est accompagné des variantes, parfois même purement orthographiques, de ces 9 manuscrits et des 4 anciennes éditions. Sous cet apparat critique, M. K. a rangé un double étage de notes, le premier pour les sources de Nicolas de Cues, le second pour les témoins de son influence. Les citations, explicites ou anonymes, ont été identifiées avec précision, en recourant au besoin aux manuscrits (par ex. p. 24, pour Thierry de Chartres) ; là où c'était possible et de quelque utilité, M. K. a même indiqué la référence aux manuscrits possédés autrefois par le cardinal. Les auteurs témoins de l'influence de l'*Apologia* sont choisis parmi ceux de la Renaissance ; ce sont Agrippa de Nettesheim, Bernard de Waging, Jean Eck, Lefèvre d'Étaples, Sébastien Franck, Pierre Gassendi, Jean-François Pic de la Mirandole et Valentin Weigl. Enfin, en marge du texte, M.K. a noté la pagination de l'édition parisienne de Lefèvre d'Étaples, la plus importante des quatre. Tous ces détails montrent le fini et la juste sobriété du travail de M. K. Dès à présent, les *Opera omnia* peuvent être considérés comme l'édition définitive de Nicolas de Cues.

H. B.

107. JUAN LÓPEZ DE SEGOVIA. *De la Confederación de Príncipes y de la guerra y de los guerreros.* Facsímile del original latino, traducción de F. A. MORENO. Prólogo de J. F. PRIDA (Publicaciones de la Asociación Francisco de Vitoria). —

Madrid, Tipografia de Archivos, 1931 ; in 8, XIII-[LXIV]-137 p.

La brève introduction de J. F. Prida s'occupe des deux traités édités bien plus que de leur auteur. Juan Lôpez, né à Ségovie vers 1440, professe le droit civil et le droit canon à Salamanque. Sous le coup d'une accusation il part pour Rome et y est emprisonné. Libéré, il devient vicaire général de l'archevêque de Sienne et meurt à Rome en 1496. Le *De confederatione principum* et le *De bello et bellatoribus* — édités d'après l'édition princeps de Sienne — se présentent sous forme de dialogue entre un disciple et son maître. Que faut-il penser des alliances conclues entre princes ? Elles sont permises tant qu'elles ne s'opposent pas à la paix générale des nations, mais il faut veiller à ce qu'elles n'oppriment pas certains, nuisent à d'autres, et ne multiplient pas les occasions de conflits. On peut admettre l'alliance d'un prince chrétien et d'un infidèle lorsqu'elle est faite en vue de combattre les infidèles, de secourir un opprimé, de défendre la patrie. Le second traité discute les conditions requises pour qu'il y ait une guerre juste, mais principalement la première des conditions données par S. Thomas : le consentement du prince. La tendance à reconnaître à chaque prince national une indépendance vis-à-vis de l'empereur et du pape se fait jour chez López de Ségovie.

Une traduction castillane de ces deux traités complète ce volume qui apporte de nouveaux documents aux historiens du droit international.

J. L.

XVIe s. **108.** F. STEGMUELLER. *Zur Literargeschichte der Philosophie und Theologie an den Universitäten Evora und Coimbra im XVI. Jahrhundert.* — Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens. Bd. 3 (voir *Bull.* II, n° 105) 385-438.

Avant de pouvoir retracer l'histoire du mouvement intellectuel aux universités de Coïmbre et d'Evora au XVIe siècle, il est nécessaire d'en recueillir les matériaux, enfouis encore pour la plupart dans les bibliothèques. Ce que le cardinal Ehrle et le P. Beltrán de Heredia ont fait pour Salamanque, M. S. l'a entrepris pour les deux universités portugaises. Une partie seulement de ses recherches rentre dans le cadre chronologique de ce *Bulletin*. On y trouvera le relevé des professeurs aux différentes chaires de théologie et de philosophie, avec années d'enseignement et manuscrits connus, une liste de 36 autres théologiens de la même époque mais étrangers aux deux universités, le catalogue des manuscrits de tous ces auteurs que M. S. a trouvés dans les bibliothèques de Lisbonne (Bibl. nat.), Coïmbre (Bibl. Univ.), Evora, Ajuda et Braga. Comme il n'existe encore de ces bibliothèques aucun catalogue imprimé complet, ce travail de dépouillement est particulièrement important. H. B.

Avril 1933

109. K. Schluetz. *Isaias 11,2 (die sieben Gaben des Hl. Geistes) in den ersten vier christlichen Jahrhunderten* (Alttestamentliche Abhandlungen 11,4). — Münster, Aschendorff, 1932 ; in 8, xx-174 p. Mk. 9. 1er s.

Cette étude comprend une assez longue introduction, qui examine, entre autres, le texte et les versions d'Is. 11, 2-3 ; une partie analytique qui fait l'histoire de l'exégèse de ce passage chez les Pères des quatre premiers siècles ; une partie synthétique, plus courte, qui ramasse les principaux résultats de cette enquête. Les théologiens sauront gré à M. S. d'avoir entrepris ce travail dont les conclusions intéressent non seulement l'histoire de l'exégèse ou de la théologie, mais la théologie elle-même.

Is. 11, 2 a fourni tout d'abord la base d'un argument traditionnel : le Christ possède la plénitude des dons de l'Esprit et il les communique aux fidèles. Mais cet argument ne sert pas seulement à établir la messianité de Jésus ; déjà S. Justin l'utilise pour prouver sa divinité, de même que Tertullien pour combattre la christologie marcionite. Au IVe siècle, on voudra en tirer parti pour démontrer la divinité de l'Esprit-Saint. Dans un autre sens, l'exégèse alexandrine va développer le symbolisme septénaire, tandis qu'en occident on recherchera la valeur ascétique des différents dons.

Les conclusions de M. S. pourront jeter quelque lumière sur le problème de la distinction entre dons et vertus. On connaît l'état de la question. Dom Lottin a montré que la documentation patristique des partisans de la distinction aux XIIe, XIIIe siècles se borne à un texte de S. Grégoire (*Les dons du Saint-Esprit chez les théologiens de Pierre Lombard à S. Thomas d'Aquin*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 1, 1929, p. 60, n. 70. — M. S. paraît ignorer cet article). Il s'agit de savoir si S. Grégoire représente une tradition. Les conclusions de M. S. ne semblent pas favorables à cette hypothèse : « Der Unterschied von den Tugenden erscheint demnach noch im vierten Jahrhundert nicht eindeutig festzuliegen. Die sieben Gaben bewirken ähnlich wie die scholastischen virtutes morales infusae... (p. 162) ». Évidemment il faudrait continuer l'enquête jusqu'à S. Grégoire. Je crois qu'elle donnerait un résultat qui ne serait pas sensiblement différent. S'il y a parfois des essais de distinction, on ne peut parler d'une doctrine commune ni rattacher ces théories au dépôt de la foi.

Le terrain que M. S. avait à explorer est très vaste. Il n'est pas étonnant qu'il y ait par-ci par-là dans son travail quelque lacune. Aucune mention n'est faite de Grégoire d'Elvire qui parle cependant des dons

dans le *De arca Noe* (*Revue bénéd.* 26, 1909, p. 7) et dans les *Tractatus Origenis* (éd. Batiffol, p. 52-53) qui doivent très probablement lui être attribués (voir cependant H. Koch. *Zu den tractatus de libris ss. scripturarum*, dans *Zeitschr. Kirchengesch.* 41, 1922, p. 132-139, qui, à ce propos, esquisse une histoire des dons). M. S. a-t-il toujours fait avec assez de soin la critique de ses sources ? Il me semble que sur deux points au moins il aurait dû montrer plus de prudence : dans l'usage des éditions de S. Éphrem par Assemani et Lamy et dans celui des homélies latines d'Origène. Ce n'est pas une des moindres lacunes de l'article du P. Gardeil (*Dict. Théol. cath.* t. IV, c. 1728-1781) de n'avoir pas tiré parti des documents liturgiques et de la littérature du haut moyen âge au sujet de la confirmation. Il y a pourtant là un élément traditionnel qui me paraît au moins aussi important que les spéculations personnelles de tel ou tel scolastique. M. S. a, lui aussi, accordé trop peu de place à cette question. Depuis quand l'Église a-t-elle mis le texte d'Isaïe en relation avec les rites d'initiation ? Je pense qu'en Occident des formules telles que celle du Sacramentaire grégorien *ad infantes consignandos* (éd. Lietzmann p. 54) remontent au IVe siècle. Mais la chose mériterait un examen approfondi. M. S. effleure à peine cette question (p. 133). On regrettera aussi qu'il n'ait pas poussé son étude jusqu'à S. Augustin. Je sais bien que ce dernier appartient plus au Ve siècle qu'au IVe par son activité littéraire. Mais au moins il marque une étape dans la théologie occidentale.

B. B.

IIe s. **110.** J. Garçon. *La mariologie de S. Irénée.* — Lyon, Paquet, 1932 ; in 8, 111 p.

111. G. Jouassard. « *Le premier-né de la Vierge* » *chez saint Irénée et saint Hippolyte.* — Rev. Sciences relig. 12 (1932) 509-532 ; 13 (1933) 25-37.

Sous sa forme modeste et concise, l'étude de M. G. est la meilleure que nous ayions sur la doctrine mariologique d'Irénée. Critique stricte mais nuancée, aussi soucieuse de ne pas détruire sans raison que de n'édifier point sans preuves.

M. G. examine d'abord les témoignages relatifs à la maternité divine. Triple série d'affirmations, dont aucune n'est formellement explicite, mais qui enseignent clairement la chose. Pour être complet, il eût été bon d'étudier si la terminologie d'Irénée suppose la communication des idiomes.

L'enseignement le plus net et le plus dogmatique est celui de la conception virginale. Pour la virginité *in partu*, rien à tirer du texte fameux *purus pure puram aperuit vulvam.* Voir la fine discussion p. 67. Polémiquant ensuite contre H. Koch sur la virginité *post partum*, M. G. semble admettre difficilement qu'Irénée avait une intention en omettant *adhuc* dans deux textes significatifs. Je crois cependant que *adhuc* a trop d'importance dans le contexte, et fut trop intentionnellement ajouté lorsqu'il s'agissait d'Ève et de la terre vierge, pour que son omission soit

involontaire. Mais j'accorde volontiers à M. G. que cela est insuffisant pour édifier une preuve.

Primogenitus est un terme ambigu, dont abuse M. Koch. L'auteur en analyse l'emploi, et arrive aux mêmes conclusions que M. Jouassard dont nous parlerons dans un instant.

Passant à l'examen de la maternité spirituelle de Marie, M. G. appuie les vues du P. Galtier sur la belle formule : *la vierge qui nous régénère*. Il s'agit de la divine maternité, cause de notre régénération. Irénée reconnaît à Marie plus que cette coopération passive, car elle a consenti à l'Incarnation ; mais il ne peut suivre M. Lebon quand il parle d'une coopération plus directe. Pour M. G. Irénée n'est pas sorti du plan de l'Incarnation. Le terme *advocata nostra*, invoqué parfois en faveur du pouvoir d'intercession de la Vierge, n'a pas cette portée : outre qu'on ignore quel mot grec il traduit, les parallèles invitent une fois de plus à rapporter l'intervention qu'il exprime au seul mystère de l'Incarnation.

L'enquête menée avec finesse par M. J. est, en un sens, plus vaste, car outre que la pensée d'Irénée y est examinée avec plus d'ampleur, elle comporte une étude sur celle d'Hippolyte. Le résultat est celui même qu'avait indiqué M. Garçon : *primogenitus virginis* doit s'entendre de l'ordre surnaturel, le Christ s'opposant à Adam le *protoplastes*. M. J. montre bien que l'accent n'est jamais porté sur *virginis*, et que les préoccupations d'Irénée ne vont pas à la question de la virginité de Marie. Quant à l'examen des textes d'Hippolyte, il révèle non seulement la même doctrine, si caractéristique, mais une dépendance tellement étroite de l'*Epideixis* d'Irénée, que l'emprunt littéraire est plus que probable. Son témoignage permettrait même de restituer par conjecture les termes grecs employés par Irénée. B. C.

112. B. CAPELLE O. S. B. *Notes de théologie ambrosienne.* — Rech. Théol. anc. méd. 3 (1931) 183-190. IVe s.

Deux rectifications : 1. S. Ambroise n'a en aucune manière partagé l'erreur des melchisédéchiens ; 2. L'adage ambrosien tant cité : *Auctor sacramentorum quis est, nisi dominus Jesus ?* ne parle pas de l'institution des sacrements par le Christ. B. C.

113. L. SALVATORELLI. *La moralità religiosa nell' Italia del quinto secolo.* — Ric. relig. 7 (1931) 410-449. Ve s.

Pour être jugé équitablement cet article doit être mis dans son cadre. Il n'est qu'un chapitre du livre de M. S. sur l'« histoire religieuse de l'Italie ».

Voulant retracer la « moralité religieuse » du Ve siècle, l'auteur a recours surtout à trois grands prédicateurs : S. Léon, S. Maxime de Turin, S. Pierre Chrysologue. Luttant contre les vices, ces pasteurs exaltent les mérites de la prière, de l'abstinence et de l'aumône. Ils attachent même à cette dernière une importance presque surprenante.

La conception générale sous-jacente à tous les efforts moralisateurs

est celle de la caducité des biens de ce monde et de la nécessité de s'en détacher. D'où l'importance d'un ascétisme, ressemblant souvent à celui du moine. Conceptions qui ne préparent guère le progrès social par utilisation meilleure des richesses et réaction efficace contre les injustices invétérées, l'esclavage, etc. Les conditions de la vie présente ne sont explicables qu'en fonction de la vie future. La morale se fait donc eschatologique, souvent de façon assez utilitaire. Quant à la morale politique elle s'inspire de loyalisme, encore accentué par le danger barbare.

On retrouve dans cet exposé les lieux-communs de toute prédication pastorale. Pour une part cette uniformité est due à l'uniforme vérité chrétienne : le reste appartient au genre littéraire commandé par les abus à combattre, sensiblement les mêmes dans tous les temps. L'auteur aurait pu noter avec plus de vigueur ce qui distinguait la situation du Ve siècle, et quelle influence l'état général des choses et des hommes eut sur les mœurs. Il est clair aussi qu'en n'écoutant que la cloche de la monition pastorale, on risque de n'entendre pas toujours le vrai son : l'enseignement et les faits s'y trouvent présentés de façon partielle, et souvent partiale.

Pour ce qui regarde S. Léon notamment, il y a dans ses œuvres une profondeur de doctrine morale, que l'exposé de M. S. laisse à peine soupçonner. Il est probable que, si l'on n'avait pas éliminé de l'article les notes justificatives, indispensables en pareille matière, le lecteur eût été mieux averti du relativisme et de la convention de certains aperçus. L'auteur a voulu réserver l'annotation pour l'ouvrage complet, que ce suggestif chapitre fait désirer. B. C.

114. R. JOLIVET. *Saint Augustin et le néo-platonisme chrétien* (Les maîtres de la pensée religieuse). — Paris, Denoël et Steele, [1932] ; in 8, 277 p. Fr. 20.

Se défendant d'avoir voulu écrire une biographie d'Augustin, au sens ordinaire de ce mot, M. J. déclare ne présenter que « l'histoire d'une pensée ». Encore ceci doit-il être bien entendu. De la pensée théologique d'Augustin, qui s'élabora surtout dans ses grandes polémiques contre les Donatistes et les Pélagiens, le présent volume parle peu. L'auteur est plus préoccupé de la pensée religieuse personnelle du converti de Milan. C'est pourquoi il tient à analyser son retour à la foi (ch. VI), comment il était compatible avec une triple incertitude métaphysique (ch. VIII), quel appoint la religion d'Augustin reçut des « livres des platoniciens » (ch. IX). Avec le plus grand soin est détaillé ensuite le problème du mal (ch. XIV) qui hanta si persévéramment l'esprit du grand docteur. Ici M. J. réussit à ramasser en des pages nerveuses, ce qu'il avait patiemment scruté dans deux études antérieures. Il en vient enfin au chapitre capital de son livre, sur la psychologie de la foi (ch. XVI), d'une pénétrante et suggestive finesse.

A notre avis, c'est surtout par ces deux derniers aperçus que l'ouvrage de M. J. dépasse la vulgarisation pour atteindre la synthèse concise d'une pensée personnelle. B. C.

115. V. CAPANAGA. *Hacia una Apologética personal según la mente de San Agustín.* — Relig. Cult. 16 (1931) 187-199, 321-338.

Après avoir défini dans un langage souple et nuancé à souhait le point de vue subjectif de l'apologétique moderne, plus attentive aux faits de conscience qu'aux expériences du dehors, l'auteur rapproche avec originalité l'apologétique de Jacques Rivière et les *Confessions* de S. Augustin. Il analyse longuement les *Carnets*, puis la doctrine augustinienne, s'attache à relever leurs points de contact — signalant au reste que Rivière a connu et utilisé les Confessions — plutôt qu'il n'établit une confrontation vraiment critique. Cependant une dernière section de l'article montre Augustin soucieux plus que Rivière des arguments externes de crédibilité, tels que le miracle.

L'étude me paraît un peu superficielle. J. Rivière est, à mon avis, un très faible apologiste. Ses preuves de Dieu sont subjectives, non seulement parce que tirées des faits de conscience, mais parce qu'instituant l'expérience tribunal du divin. C'est mettre sa norme dans le sentiment ; aussi rien n'est plus fluctuant que la couleur spirituelle des *Carnets.* Ce que Rivière ajoute d'intellectuel lui vient d'ailleurs, et il s'efforce de se l'assimiler à la façon, touchante mais maladroite, des enfants. Rien n'est plus éloigné d'Augustin. L'intrinsécisme du grand docteur est celui d'un penseur puissant, et s'il part des faits de conscience, il n'a rien du subjectiviste sentimental. Ici comme ailleurs cette âme de vaste envergure n'a jamais consenti à rétrécir au moi psychologique et à ses réactions la base de sa vie religieuse : il n'a sacrifié aucun des signes par lesquels on relève en ce monde la trace de Dieu. B. C.

116. P. M. VELEZ. *El número agustiniano.* — Relig. Cult. 15 (1931) 139-196.

Étude très poussée du nombre, de sa signification et de sa portée dans la pensée augustinienne. Le sujet a un côté philosophique qu'il faut connaître pour apprécier son sens pour le théologien.

Le nombre entre dans la sphère théologique, en tant qu'il signifie l'ordre, le rythme, l'harmonie, la raison, la loi, la perfection (p. 150). Il est alors comme un des sceaux marquant de l'empreinte divine la création. L'article montre bien comment Augustin a senti et développé ce trait d'apologétique. B. C.

117. S. M. ZARB. O. P. *Unité ou multiplicité des sens littéraux dans la Bible.* — Rev. thom. 37 (1932) 251-300.

Étude mi-historique, mi-spéculative sur la question des sens scripturaires. S'appuyant sur S. Augustin et S. Thomas, l'auteur élabore une théorie qui doit faire la paix entre les partisans de la polysémie et les autres. On peut la résumer en deux points : 1. Tout sens voulu par Dieu est un sens littéral, même s'il n'a pas été compris par l'auteur inspiré ;

2. Il faut distinguer le sens littéral principal, qui ressort du texte et du contexte, et des sens littéraux adaptés, vrais, reposant sur la lettre, mais à établir d'après des critères théologiques. Je n'ai pas à m'arrêter ici à cette théorie qui contient des éléments de vérités, mais exprimés dans une terminologie qui me paraît malheureuse. Il ne suffit pas d'appeler littéraux des sens qui ne ressortent ni des mots, ni du contexte, ni du milieu, pour rallier tout le monde à la polysémie.

Quelques remarques du point de vue historique. Il est peu rationnel d'ériger en théorie herméneutique le texte de S. Augustin (*Confess.* XII,31) qui relève plus de la spiritualité que de l'exégèse. Toutes les bonnes pensées que Dieu envoie à l'âme à l'occasion de la lecture d'un passage de l'Écriture deviennent des sens littéraux. Que reste-t-il pour les sens spirituels ? Il me semble qu'entre le sens littéral ainsi entendu et le contre-sens il n'y a pas de milieu. Méthode défectueuse aussi, au point de vue historique, que de donner à la phrase assez ambiguë de *S. Theol.* 1ª q. 1 a. 10 c. une importance qu'elle n'a pas dans le contexte. Si l'on ne veut pas admettre l'exégèse qu'en a faite le P. Synave (*Rev. bibl.* 35, 1926, p.58), il faudra dire que c'est une concession à la terminologie attribuée à S. Augustin : il n'est pas inconvenant de donner au triple sens spirituel, dont il vient d'être question, le nom de sens littéral, pourvu qu'il soit compris par Dieu auteur de l'Écriture. Mais dans tout l'article, S. Thomas ne connaît que deux modes de signification : par les mots et par les choses ; et les mots, en eux-mêmes, n'ont jamais qu'un sens, toujours selon S. Thomas, sinon sa réponse *ad 1um* tombe à faux : *multiplicitas horum sensuum non facit aequivocationem aut aliam speciem multiplicitatis, quia sicut jam dictum est, sensus isti non multiplicantur propter hoc quod una vox multa significet, sed quia ipsae res significatae per voces aliorum rerum possunt esse signa*. Admettons donc une concession à la terminologie augustinienne : les sens basés, non sur les mots, mais sur les réalités signifiées peuvent être appelés littéraux, à condition que Dieu les ait eus en vue. Si l'on veut se rendre compte de la portée qu'a cette concession dans la pensée de S. Thomas, il n'y a qu'une méthode : voir l'usage que S. Thomas lui-même fait de cette terminologie dans son œuvre exégétique. Mais à ressasser toujours les mêmes textes, on risque de piétiner sur place. S'il n'y a que le texte du *De pot.* q. 4 a. 1 comme confirmation c'est peu de chose, vraiment trop peu. B. B.

118. V. CAPANAGA. *En torno a la Filosofia Agustiniana. Teologia de la acción : El mal en el mundo.* — Relig. Cult. 19 (1932) 5-17.

La philosophie de S. Augustin se noue intimement à sa théologie. Il est impossible de parler de l'agir sans se reporter à Dieu. C'est relativement simple quand l'agir ne vient pas d'une volonté. Le problème insoluble est celui de l'action de l'agent volontaire. Il est plus aigu que jamais quand il s'agit d'expliquer l'existence du mal.

En brèves notations le P. C. caractérise l'attitude d'Augustin en face de ce redoutable problème. Le mérite de son esquisse est la clarté, venant

de ce qu'il a soigneusement distingué les aspects divers de la question: métaphysique, « hiérarchique » c.-à-d. cosmique, théologique, providentialiste, psychologique. Celui-ci est un peu plus développé. B. C.

119. B. Capelle O. S. B. *La pensée de saint Augustin sur l'Immaculée Conception.* — Rech. Théol. anc. méd. 4 (1932) 361-370.

Dans ces pages j'ai cherché à réunir les textes d'Augustin qui expriment son opinion sur le péché originel et son extension à Marie. Il m'est apparu clairement — et c'est là l'originalité de mon bref exposé, s'il vaut quelque chose — que l'*ensemble* de ses déclarations implique, sans doute possible, que pour lui, Marie fut infectée du péché originel. Les textes célèbres sur la question sont obscurs et ont reçu des exégèses très divergentes. Ils me paraissent s'expliquer sans peine à la lumière de la doctrine générale d'Augustin. Cependant une réticence, un sursaut soudain, en face de l'odieuse conséquence de cette doctrine, marque le respect inviolable qu'a toujours voulu maintenir Augustin pour la sainteté de Marie. Par ce mouvement de regret et de gêne, le Docteur d'Hippone inaugure l'évolution théologique qui aboutira au dogme de l'Immaculée Conception.

Le P. Boyer veut bien accorder, dans *Gregorianum* 14 (1933) p. 93-96, la plus flatteuse attention à mon article. Avec prudence, et en se défendant de donner un avis définitif, il émet « quelques réflexions » qui le montrent favorable à la thèse opposée. Elles sont au nombre de trois.

1. Pour ce qui est de la doctine générale, le P. B. estime qu'on ne tire des textes que l'affirmation que Marie a reçu une chair de péché parce que née d'Adam par la voie normale. Je crois avoir prouvé que chair de péché est employé par Augustin dans un sens qui inclut *de fait* le péché, et que c'est même par là qu'il la distingue de la « similitude de la chair de péché ». Je pense aussi avoir montré que, pour Marie comme pour tous, la chair de péché comporte, selon Augustin, la souillure, au point qu'elle l'eût transmise à Jésus, si celui-ci n'était pas né par l'opération divine. Le P. B. ne discutant pas les textes, je ne puis qu'y renvoyer à nouveau le lecteur, et le faire juge du différend.

2. Le texte *Excepta sancta virgine Maria...* ne vise, de l'aveu de tous, que les péchés actuels. C'est par déduction que certains auteurs y voient insinuée l'exemption de la tache originelle. J'ai montré que cette déduction est arbitraire, et que le contexte laisse voir qu'Augustin pensait, non à une préservation de la souillure, mais à sa guérison par la grâce. Le P. B. arguë dans le sens contraire de *omni ex parte*, ce qui n'enlève rien au raisonnement, car ces mots marquent bien une totale exemption mais du péché actuel.

Le P. B. ajoute qu'il est très remarquable que saint Augustin ait relié l'absence de tout péché actuel dans le Christ, à l'absence en lui de tout péché originel : *Maior fecisset, si parvus habuisset* (*Contra Iul.* V, 57). Certes, mais cela ne signifie que deux choses : *a*) le péché originel engendre fatalement le péché actuel ; *b*) la préservation du péché originel préserve

nécessairement du péché actuel. Mais où est-il dit que la préservation du péché actuel suppose nécessairement la préservation, et non la simple guérison, du péché originel ? Je le répète : dans le contexte lui-même Augustin semble bien marquer qu'il en fut autrement pour Marie ; et cette indication prend une fermeté absolue, de sa conformité avec sa doctrine connue d'autre part.

La rigoureuse cohérence des affirmations d'Augustin est, pour moi, tout à fait démonstrative.

3. Reste le dernier texte, contre Julien, où l'attitude du Docteur d'Hippone me paraît préluder aux progrès futurs du dogme. Suivant ce qu'on a cru devoir admettre, à la lumière des autres textes, on jugera celui-ci. Ici le P. B. et moi différons beaucoup : il appelle déloyauté ce que je nomme respect. Que faire, sinon prier le lecteur de revoir lui-même les pièces du procès? J'ai conscience de n'avoir pas à dire, sur ce sujet, plus ni mieux que ce qu'on peut lire dans mon article. B. C.

120. R. Graille O. F. M. *La spiritualité de saint Augustin.* — France francisc. 14 (1931) 473-503.

Les provinces franciscaines de langue française ont tenu à Fontenay-sous-Bois, en 1930, un « Congrès des Lecteurs » où l'on a traité, en hommage à S. Augustin, de sa doctrine spirituelle. Le rapport imprimé est plein de substance ; il ne sacrifie rien à la littérature. On y trouvera donc beaucoup de choses, car l'auteur s'est obligé à de nombreuses références aux ouvrages du Docteur d'Hippone.

Ces pages me paraissent montrer une fois de plus la difficulté de présenter une synthèse que, même partiellement, Augustin n'a pas tentée. La difficulté de bien coordonner se complique du péril d'encadrer les données objectives dans les divisions de l'ascétique moderne, partiellement étrangères à S. Augustin.

Lorsque, p. 482, on décrit les trois voies — purgative, illuminative, unitive — on adopte une loi de progression que rien ne justifie, car Augustin a souvent marqué autrement les degrés de la vie intérieure, et, même dans le *De quantitate animae* d'où on veut tirer la répartition classique, on n'y parvient qu'en faisant au texte quelque violence. Là où Augustin est divers, pourquoi unifier ?

Pareillement, la division en deux mouvements par lesquels l'âme se meut graduellement vers Dieu, empruntée à M. Vernet, me paraît assez arbitraire. Elle devient fort déconcertante quand on subdivise encore le premier mouvement en « moyens », d'après Hugues de Saint-Victor, car comment le quatrième moyen, qui est « l'opération et l'amour » (p. 493-496) pourrait-il appartenir au premier mouvement, préparant à la contemplation, sommet suprême de la vie de l'âme ? N'est-ce pas au contraire l'amour qui est le seul sommet authentique ? La contemplation ne peut être appelée un sommet que lorsqu'elle est une forme de l'amour. Quel moyen, dès lors, de situer amour et contemplation dans deux catégories distinctes ? B. C.

121. R. G. Y GARCIA DE CASTRO. *Paulo Orosio, discipulo de san Agustín.* — Bol. Univ. Granada 3 (1931) 3-28.

La personne et l'œuvre d'Orose sont rapidement analysées, seule sa valeur d'historien est l'objet d'un vrai jugement critique. B. C.

122. M. DISDIER. *Le pélagianisme au concile d'Éphèse.* — Échos Orient 34 (1931) 314-333.

123. E. NEVEUT. *La condamnation des pélagiens au concile d'Éphèse.* — Div. Thom. Piac. 34 (1931) 531-540.

Parallèlement les deux auteurs arrivont à peu près aux mêmes conclusions : Nestorius n'était pas pélagien et n'a pas patronné l'hérésie. M. N. cependant n'est pas tout à fait net et relève — bien à tort, croyons-nous — quelque phrase suspecte (p. 535). Cassien créa et répandit en Occident la légende du pélagianisme de Nestorius. Tandis que M. D. est porté à croire avec Jugie que le pape Célestin n'a pas pris connaissance des attaques de Cassien, M. N. paraît admettre le contraire. Il explique le silence du pape par le fait qu'il jugeait entendue la cause pélagienne. Le concile n'eut qu'à adhérer aux condamnations déjà portées. M. N. ne pense pas que ce fut sur l'initiative de Rome. Plus circonspect, M. D. ne se prononce pas.

L'exposé de M. D., plus lié et plus documenté que l'esquisse de M. N., est de style moins simple. B. C.

124. R. GALLI. *S. Leone magno.* — Didaskaleion 9 (1930, II) 51-235.

L'auteur paraît s'être donné beaucoup de peine pour tracer la physionomie de S. Léon. Après avoir raconté sa vie et donné sur ses œuvres les renseignements, assez superficiels, qu'on peut trouver dans les ouvrages connus, elle aborde l'examen de sa doctrine. Toute la suite des vérités dogmatiques est patiemment passée en revue. Chaque fois la pensée de S. Léon est exprimée assez brièvement. Parfois on renvoie en note à ses ouvrages ; le plus souvent aucune indication n'est fournie des sources auxquelles l'auteur a puisé pour élaborer sa petite synthèse. Nous ne croyons pas que cet essai puisse avoir d'autre utilité que celle d'une certaine orientation générale. B. C.

125. M. BERGERON O.P. *La structure du concept latin de personne.* VIe s.
Comment, chez les Latins, « persona » en est venu à signifier « relatio ». Commentaire historique de Ia Pars, q. 29, a. 4. — Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle, 2e série. Publications de l'Institut d'Études médiévales d'Ottawa 2 (Paris, J. Vrin, 1932 ; in 8, 211 p. Fr. 25) 121-161.

Il s'agit d'expliquer génétiquement le texte de S. Thomas d'Aquin 1^a, q. 29 a. 4 et les endroits parallèles de ses œuvres antérieures ; c'est-à-dire de montrer comment du concept *persona* qui semble bien exprimer un absolu, on en est arrivé au sens de relation quand il s'agit de la Trinité.

Il convenait de commencer — et c'est ce qu'a fait le P. B. — par la définition de Boèce qui, canalisant la tradition des Pères latins, vise *in recto* la nature et *in obliquo* la personne : *substantia individua rationalis naturae*, et va amorcer la spéculation du XIIe siècle. Richard de Saint-Victor, en effet, ne voyant pas comment cette définition peut s'appliquer à Dieu, en propose une autre, héritière des Pères grecs : *divinae naturae incommunicabilis existentia.* Entretemps, Gilbert de la Porrée s'était emparé de la définition de Boèce et de quelques autres de ses axiomes, telle la distinction entre *esse* et *id quod est*, et, par une série de déformations que montre bien le P. B., en était arrivé à son trithéisme. Malgré ses erreurs cependant, Gilbert avait affiné les concepts, et toute une école le suivit, au sein de laquelle le P. B. mentionne Simon de Tournai chez qui le mot *persona* implique *in recto* l'essence et dès lors, en Dieu, ne désigne la relation que *in obliquo*. La réaction se fit vite sentir et le P. B. en cite comme un de ses grands protagonistes Guillaume d'Auxerre ; à celui-ci toutefois il manquait une notion métaphysique de la relation ; Guillaume dès lors ne pouvait trouver la formule de S. Thomas d'Aquin : *persona divina significat relationem ut subsistentem.* C'est par l'exposé des vues de S. Thomas que le P. B. achève son exposé, après avoir évoqué la théorie conciliante de S. Bonaventure.

Le talent avec lequel le P. B. sait faire revivre les doctrines fera regretter qu'il n'ait pas davantage eu l'occasion de s'adresser aux sources inédites. La courbe de l'évolution se dessinerait sans doute mieux encore si l'on consultait Étienne Langton (*Paris Nat. lat. 16385* f. 34vb-36vb), Prévostin de Crémone dans sa *Summa* (*Bruges Bibl. comm. 237* f. 3ra-4rb) dont le P. B. ne cite qu'un passage d'information historique concernant Gérard Pucelle, et auparavant les *Questiones Prepositini* (*Paris Maz. 1708* f. 238rb, 239va etc), Maître Martin (*Paris Nat. lat. 14556* f. 277rb-279va), Pierre de Capoue (*Vat. lat. 4304* f. 11va-12vb), la quesion anonyme de *personis* dans *Avranches 230* f. 200vb-201rb, Godefroid de Poitiers (*Avranches 121* f. 8rb-9va), Roland de Crémone (*Paris Maz. 795* f. 9^{r}), Hugues de Saint-Cher (*Bruxelles Bibl. roy. 11422-23* f. 13rb-14vb), sans oublier Odon Rigaud (*Bruges Bibl. comm. 208* f. 101va-105va) fidèle témoin de la théologie aux environs de 1240 et utile pour l'intelligence de S. Bonaventure.

O. L.

IXe s. **126.** G. Théry O. P. *Études dionysiennes* I. *Hilduin, traducteur de Denys* (Études de philosophie médiévale 16). — Paris, J. Vrin, 1932 ; in 8, IV-183 p. Fr. 30.

Depuis plus de dix ans le P. T. s'occupe activement de l'influence du Pseudo-Denys sur le moyen âge latin. On jugera du labeur accompli et de l'ampleur des projets en cours par le présent volume : premier

d'une trilogie qui sera consacrée tout entière à l'aréopagitisme d'Hilduin de Saint-Denys. En attendant le texte de sa *Versio Dionysii*, on y trouvera traitées la plupart des questions qui se sont posées ou semblent devoir se poser à son sujet : son existence ; sa conservation ; son élaboration sur *Paris Nat. gr. 437* ; son influence et ses rapports avec la traduction de Jean Scot. Tout cela formant, pour ainsi dire, une première série de problèmes, déjà antérieurement examinés par l'auteur dans divers articles de revues, mais dont on est heureux de trouver ici réunies et amplifiées — notamment pour le deuxième et le troisième — les solutions lumineuses et définitives. Il y a une seconde série de questions, entièrement inédites, touchant la manière dont Hilduin s'y prit pour traduire Denys. Après avoir étudié les fautes de lecture et les transpositions phonétiques du grec que suppose la traduction, puis les particularités du texte écrit de celle-ci, le P. T. conclut qu'Hilduin était assisté dans son entreprise d'au moins trois collaborateurs : un lecteur prononçant à haute voix le texte grec ; un traducteur, sans doute un grec, interprétant, également à haute voix, sur simple audition ; un scribe, fixant par écrit les mots latins qu'il entend. Cette thèse fort ingénieuse, qui fait de la traduction d'Hilduin une traduction phonétique, est développée à grand renfort de textes. Avouerons-nous cependant, qu'elle nous a paru moins solide que le reste du livre ? Il est vrai que, pour juger en connaissance du cause, il faut avoir sous les yeux le texte de la traduction. Et qui mieux que son futur éditeur remplit en ce moment cette condition essentielle ? M. C.

127. G. Théry O. P. *Scot Érigène traducteur de Denys.* — Bull. Du Cange 6 (1931) 185-280.

L'étude de Jean Scot-traducteur offre le plus haut intérêt pour la connaissance de l'influence grecque au moyen âge. En fait c'est par la traduction d'Érigène — et non par celle d'Hilduin — que le Pseudo-Denys a atteint les théologiens des XIIe et XIIIe siècles. Il n'est donc que naturel que l'on tâche de se rendre compte de sa valeur et de ses caractères. Le dernier mot ne pourra être dit que lorsque nous disposerons d'un texte définitif de la *Versio Dionysii* ainsi que du Commentaire, en partie philologique, de la Hiérarchie céleste. Le texte de Floss (PL 122) est cependant assez bon pour permettre un certain nombre de remarques sûres. Le P. T. s'est attaché avec courage au labeur austère qui seul les rend possibles. Après quelques notions générales sur Érigène et sa traduction, il cherche à déterminer les instruments auxiliaires dont il peut s'être servi et la mesure de sa connaissance du grec. Puis il s'attache au texte de la *Versio Dionysii* : obscurité générale, confusions grammaticales, erreurs d'inattention ou de lecture, maintien de termes grecs en abondance, variété dans la traduction d'un même terme, manière de traduire les mots composés, incertitude du vocabulaire philosophique. Pour terminer (p. 261-276), un lexique de quelques-uns des termes grecs principaux, accompagnés de la traduction ou des traductions de Scot ainsi que, pour permettre la comparaison, des traductions d'Hilduin et de

Jean Sarrazin. Ajoutons que dans son *Hilduin, Traducteur de Denys* (p. 63-100; voir *Bull.* II, nº 126) le P. T. complète son travail sur Scot en montrant longuement comment sa *Versio* a été faite, comme celle d'Hilduin, sur *Paris Nat. Nat. gr. 437*.

Nous aurions mauvaise grâce à relever ici quelques erreurs de distraction et certains points qui nous paraissent moins réussis. Le P. T. a voulu avant tout illustrer, par des exemples bien choisis, la méthode de Jean Scot dans sa traduction de Denys : il a pleinement atteint son but.

M. C.

128. P. Fournier, avec la collaboration de G. Le Bras. *Histoire des Collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien.* I. *De la réforme carolingienne à la réforme grégorienne.* II. *De la réforme grégorienne au décret de Gratien* (Bibliothèque d'histoire du droit 4-5). — Paris, Recueil Sirey, 1931 et 1932 ; 2 vol. in 8, xvi-463 et 386 p. Fr. 140 et 100.

Cet ouvrage, dont nous avons dit le contenu et l'importance (*Rech. Théol. anc. méd.* 4, 1932, p. 213-214 ; 5, 1933, p. 231-232) doit être signalé ici, car il peut rendre de précieux services aux théologiens. Il se limite strictement à l'étude des recueils de canons, à l'exclusion des œuvres de polémique et des traités canoniques. Ces collections et leur histoire appellent cependant l'attention des théologiens en tant qu'elles témoignent de la présence dans leurs pays d'origine, de certaines doctrines, de certaines tendances, d'un certain esprit et parce que nécessairement elles véhiculent et propagent des doctrines théologiques. « Les plus hautes spéculations s'achevaient, par la force des choses, en conclusions juridiques, voire administratives (t. II, p. 323) ». Les questions les plus fréquemment traitées sont : l'Église, la primauté pontificale, le pouvoir des évêques, les relations des deux pouvoirs, les sacrements de pénitence, de l'ordre, de mariage. Dès le VIe s., sous l'influence des Grecs, le dogme se mêle aux collections canoniques et modifie leur allure. C'est, au VIIIe s., l'*Hibernensis* qui pour la première fois met en circulation de nombreux textes patristiques, qui exerceront une influence dans l'Église franque. C'est, au XIe s., le décret de Burchard qui utilise les écrits de Gennade, de S. Augustin, de S. Grégoire et d'Isidore de Séville. C'est, à la fin de ce siècle, le Décret d'Yves de Chartres qui accueille d'importantes séries de textes, de théologie dogmatique et morale. Si, dans la plupart des cas, les auteurs de ces collections ne créent pas les doctrines, ils contribuent grandement à les répandre. Citons, à titre d'exemples, la part prise par les recueils isidoriens dans l'élaboration des théories sur l'organisation hiérarchique de l'Église, l'indépendance des évêques. Et faut-il noter celle des collections grégoriennes dans l'exaltation du pouvoir papal ? On peut également suivre, au cours de ces deux volumes la lente évolution de la théologie sacramentaire.

Le dernier chapitre — *Théologie et Droit Canon* — précise l'apport des théologiens dans le progrès des collections canoniques. Ils ont posé des problèmes nouveaux surtout à propos de la doctrine sacramentaire. Ils ont offert aux canonistes des sententiaires patristiques. Ils se sont associés dans la recherche des règles de concordance et des méthodes d'interprétation.

A qui veut un guide sûr et compétent, dans le domaine commun à la théologie et aux collections canoniques, le travail de MM. F. et Le B. s'impose. J. L.

129. G. Morin O. S. B. *Bérenger contre Bérenger. Un document inédit des luttes théologiques du XIe siècle.* — Rech. Théol. anc. méd. 4 (1932) 109-133. XIe s.

Indépendamment de M. Macdonald (voir *Bull.* II, nº 24), dom M. avait repéré dans le ms *Aberdeen King's Coll. 106* le traité sur l'eucharistie d'un certain Bérenger adressé au pape G. Il établit apodictiquement que ce traité a dû être écrit au cours de l'année 1078, et que dès lors le pape en question ne peut être que Grégoire VII ; et d'autre part que ce Bérenger ne peut être Bérenger de Tours. Une lecture attentive du document lui permet d'y reconnaître un moine, d'une région éloignée de l'Europe centrale, toute proche de Rome. Or, dom M. connaît un Bérenger, qui satisfait à ce signalement : il s'agit d'un Bérenger moine de Saint-Évroul, plus tard abbé du monastère de la Sainte-Trinité de Venouse, et enfin évêque de cette même ville. Nouveau nom à ajouter à la liste des écrivains bénédictins qui, au XIe siècle, se dressèrent contre les doctrines eucharistiques de Bérenger de Tours.

Dom M. édite, avec grand soin, le traité *in extenso*. On y lira, en de nombreux passages, les heureuses corrections qu'il apporte au texte du ms, le seul témoin connu jusqu'ici, qui « fourmille de bévues et d'inexactitudes ». O. L.

130. E. Gilson. *L'esprit de la philosophie médiévale.* 1e et 2e séries. — Paris, J. Vrin, 1932 ; 2 vol. in 8, VIII-331 et 299 p. Fr. 32 chac.

Les vingt leçons que M. G. a faites, en 1931 et 1932, à l'Université d'Aberdeen sont remarquables par la richesse du contenu et la puissante unité qu'elles réalisent. On connaît la position défendue brillamment par M. G. depuis plusieurs années : la philosophie médiévale est essentiellement imprégnée d'idées religieuses ; la Révélation a été, pour la pensée philosophique du moyen âge, non seulement une borne protectrice, et un phare, mais un ferment de vie, générateur, au sein même de la philosophie, de pensée philosophique. Cette thèse, M. G. l'illustre ici en scrutant la pensée intime des grands maîtres du moyen âge sur les problèmes fondamentaux concernant Dieu et l'homme. C'est grâce à des conceptions spécifiquement chrétiennes que le moyen âge a pu dépasser,

en la repensant, la philosophie grecque sur nombre de questions touchant Dieu, son existence, sa nature, les rapports de Dieu avec le monde, la transcendance de Dieu, la contingence du monde, l'existence du mal dans ce monde, la providence divine qui régit celui-ci, la créature humaine, l'union de l'âme avec le corps et sa survivance à celui-ci, l'activité psychologique de la connaissance et de l'amour, la valeur morale de l'activité humaine, conditionnée par le libre arbitre, dirigée à titres divers par la loi, la bonne intention, la conscience, garantie dans son exercice par l'obligation et les sanctions. Je viens d'énumérer à peine les titres des leçons : des pages entières seraient requises pour en signaler le contenu. Sur chacun de ces points, M. G. établit le point culminant atteint par la spéculation grecque dans ses chefs de file : Platon, Aristote, Socrate ; et rappelant les thèses philosophiques des grands penseurs médiévaux, S. Anselme, S. Bonaventure, S. Thomas d'Aquin, Duns Scot, montre comment les concepts philosophiques ont pu s'affiner, grâce aux données de la révélation.

C'est donc en historien, et non en philosophe, que M. G. aborde et veut résoudre le problème de la philosophie chrétienne : « Déceler dans l'histoire la présence d'une action exercée sur le développement de la métaphysique par la révélation chrétienne, ce serait apporter une démonstration en quelque sorte expérimentale de la réalité de la philosophie chrétienne (1e série, p. 43-44) ».

On n'a pas à discuter ici ce que peut signifier le terme de « philosophie chrétienne » mais uniquement à se demander ce que vaut l'enquête historique conduite par M. G. en vue d'établir le fait de l'imprégnation de la philosophie par le donné révélé. A ce point de vue, les conclusions de M. G. nous semblent solidement étayées.

Sans doute, des synthèses historiques de cette envergure comportent d'inévitables lacunes et imperfections de détail. L'historien de la philosophie grecque trouvera peut-être que M. G., eût-il interprété exactement Platon, aurait pu étudier les disciples de celui-ci ; car ces disciples ont épuré les idées de leur maître sur Dieu ; or c'est leur philosophie, plus que celle de Platon, que les premiers spéculatifs chrétiens ont connue. Et alors ne devrait-on pas réduire d'autant l'influence de l'idée chrétienne sur la philosophie des premiers écrivains ecclésiastiques ? L'historien des doctrines médiévales trouvera peut-être aussi que M. G., n'étudiant qu'un des facteurs de l'évolution doctrinale, l'influence religieuse, lui a, en des points secondaires, attribué ce qui reviendrait à la vitalité même de la pensée philosophique développant ses propres virtualités. Remarques de détail qui n'entament pas la thèse générale de ce travail. Cette thèse ne serait que renforcée si un historien de la théologie, ajoutant son dossier à celui de l'historien de la philosophie, montrait que l'affinement des concepts philosophiques provient, non seulement du donné révélé, mais de l'effort théologique, voire même des erreurs théologiques : qui ne sait que les controverses trinitaires, christologiques, eucharistiques de l'antiquité chrétienne et du haut moyen âge ont obligé à préciser, délimiter les notions rationnelles de nature, de personne, de relation, de substance et d'accident ? Le mérite de M. G. n'est d'ailleurs pas tant

d'avoir établi le fait général de l'influence chrétienne sur la philosophie médiévale, mais d'avoir, pour chaque problème, et avec une remarquable pénétration, déterminé le point précis d'insertion où le donné révélé est venu féconder le donné philosophique de la spéculation grecque. Sous ce rapport, le livre de M. G. projette de vives et nouvelles lumières sur les problèmes vitaux de la pensée médiévale.

Comme couronnement de l'œuvre de M. G., deux genres de travaux historiques seraient à entreprendre.

Puisqu'il s'agit de surprendre sur le vif l'influence de l'idée religieuse sur la philosophie, il serait désirable que l'enquête se portât, non point exclusivement sur des œuvres théologiques, mais aussi sur des œuvres spécifiquement philosophiques. L'auteur d'une Somme de théologie n'a pas été *cursor biblicus* et bachelier sententiaire sans s'imprégner nécessairement de mentalité religieuse et théologique. La preuve de l'influence chrétienne se ferait plus topique, nous paraît-il, si on nous la montrait jusque chez les *medici*, les *naturales* de la faculté des arts qui, indemnes de la « déformation professionnelle » du maître en théologie, trahiraient leur christianisme dans leurs commentaires ou paraphrases du Philosophe.

Une autre étude serait à faire, et même devrait se faire, si l'on voulait atteindre efficacement certains historiens « néo-scolastiques » qui paraissent inquiéter légèrement M. G. Après avoir étudié l'esprit chrétien dans les doctrines, on pourrait le définir chez les docteurs : ayant déterminé l'esprit qui fécondait la doctrine philosophique, on définirait l'esprit dans lequel les docteurs ont abordé et tenté de résoudre les problèmes philosophiques. Les questions sont distinctes. Après avoir établi, par exemple, que chez S. Albert le Grand comme chez S. Bonaventure, les thèses philosophiques sont pénétrées d'esprit chrétien, on pourrait constater que ce n'est pas dans le même esprit qu'ils les ont établies. M. G. ailleurs (*La Philosophie au moyen âge*, t. 2, 1922, p. 3-12) a franchement séparé les deux maîtres. On eût désiré que les thèses et la mentalité d'Albert le Grand, passées ici presque entièrement sous silence, fussent mises en lumière. L'école albertino-thomiste, malgré le christianisme qu'elle a de commun avec l'école bonaventurienne et dont elle vit, s'avère d'une mentalité très différente de celle-ci. Les contemporains ne s'y sont pas trompés ; la tempête de la fin du XIIIe siècle ne révèle-t-elle pas assez deux « esprits » aux prises ? L'enquête monographique serait instructive : on constaterait sans doute que dans sa *Summa de bono*, ouvrage de morale, S. Albert se met résolument sur un plan purement rationnel, tout différent du plan théologique de la *Summa de bono* du chancelier Philippe, et l'on trouvera peut-être que la Somme dite philosophique de S. Thomas d'Aquin, est d'inspiration, de méthode, de tour de pensée nettement théologique. Des travaux de ce genre devraient se poursuivre méthodiquement. Mais, je m'empresse de l'ajouter, la synthèse présentée ici par M. G. conserve sa valeur, œuvre de maître, qui trouvera une digne récompense dans les travaux d'analyse qu'elle favorisera. O. L.

131. J. Rivière. *Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge.* — Rech. Sc. relig. 12 (1932) 161-193, 355-388 (suites. Voir *Bull.* I, nº 1011).

Il est question en ces pages de deux chefs de file : S. Anselme et Abélard. Quant au premier il s'agissait moins, pour M. R., de refaire un exposé de la doctrine anselmienne déjà fourni ailleurs par lui-même, que de défendre S. Anselme contre l'interprétation et le jugement qu'en donne H. Gallerand. Celui-ci d'abord a mal interprété Anselme. Le *Cur Deus homo* en effet connaît parfaitement la théorie des « droits » du démon, un point important de la doctrine traditionnelle ; et à S. Anselme revient l'honneur de l'avoir, le premier, combattue ex professo. Mais M. R. s'en prend surtout au jugement porté par H. G. sur la conception prétendûment anselmienne d'un pécheur condamné, malgré son repentir, à rester dans le péché, d'un péché qui rendrait impossible la peine et inutile la satisfaction, d'un rédempteur innocent qui doit souffrir, alors qu'il ne doit pas mourir, et enfin de l'application à des hommes coupables des mérites d'un rédempteur innocent. On lira avec fruit ces pages nerveuses, incisives de M. R. qui, tout en infligeant aux arguties de H. G. le sort qu'elles méritent, mettent sous son vrai jour la théorie de S. Anselme : le péché, crime de lèse-majesté, ne peut être pardonné sans une satisfaction adéquate ; or celle-ci ne pouvait être fournie que par un homme-Dieu qui, par sa mort, se sacrifiât à Dieu pour le péché.

M. R. donne ensuite un exposé positif, judicieusement conduit et très nuancé, des vues d'Abélard sur la Rédemption. Abélard, comme S. Anselme, a bien connu la théorie des « droits » du démon ; mais, contrairement à S. Anselme, tout en ayant l'intention de combattre ces droits, il finit par s'exprimer en des termes qui en impliquent logiquement la réalité. Mais quelle doctrine Abélard a-t-il professée lui-même ? Le texte capital de son exposé (*In Rom. 2* ; PL 178, 836) explique notre justification et notre réconciliation par les seuls sentiments que provoque en nos âmes le dévouement qui s'affirme dans la vie et la mort du Christ. Abélard aurait-il réduit l'efficacité de la mort du Christ à cet amour reconnaissant qu'elle provoque en nos cœurs, sans lui reconnaître aucune valeur objective de sacrifice expiatoire ? Très finement M. R. écarte maintes exégèses qui tendent à compléter et à expliquer ce texte par d'autres. Mais après cela il en apporte qui, explicitement, soulignent, avec la doctrine traditionnelle, le caractère objectif et théocentrique de l'œuvre du Christ, antérieur aux sentiments qu'elle provoque en nous : ce sont les textes où Abélard affirme nettement les mérites du Christ dont la fonction et l'efficacité est de suppléer à l'insuffisance des nôtres. Abélard a donc parfaitement reconnu la valeur devant Dieu du sacrifice du Christ. Est-il possible cependant de réduire à l'unité ces deux aspects, l'un purement subjectif, l'autre objectif, de l'œuvre du Christ ? M. R., a bon droit semble-t-il, s'y refuse. L'historien n'a ici qu'à s'incliner devant un fait : Abélard a maintenu la notion traditionnelle d'un mérite du Christ valable devant Dieu, mais on ne peut nier qu'il l'ait subordonnée à sa conception personnelle sur l'efficacité toute subjective de l'œuvre du Rédempteur. O. L.

132. H. Weisweiler S. J. *Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von Saint-Victor.* — Freiburg i. Br., Herder, 1932; in 8, VIII-159 p. Mk. 4. XIIe s.

Le P. W. expose avec toute la clarté et la logique désirables la théologie sacramentaire de Hugues de Saint-Victor en son point central, l'efficacité des sacrements, autour duquel gravitent les questions relatives au mode de causalité, au rôle du ministre et du sujet. Le sacrement, comme tel, n'est que le réceptacle qui renferme la grâce : celle-ci ne se confère pas par le sacrement, mais est déposée dans le sacrement. Conception que Hugues dégageait à sa façon de quelques textes de S. Augustin et d'autres Pères, mais qui n'allait pas sans contredire d'autres textes de la tradition reconnaissant aux sacrements une réelle causalité. C'est Dieu seul, concrètement le Christ, qui par sa Passion dépose sa grâce, d'abord dans les sacrements de la Loi nouvelle ; le trop-plein qui déborde de ceux-ci se répand, pour les sanctifier, dans les sacrements de la Loi ancienne et même dans ceux de l'humanité primitive (loi naturelle).

Toutefois le prêtre n'est pas sans exercer une certaine causalité; sa bénédiction coopère avec l'action de Dieu, mais en sous-ordre et comme simple dispensatrice. Mais le prêtre n'est nullement un instrument aveugle, étant un être raisonnable. Il devra donc appartenir au corps mystique du Christ, par la foi — et ici nous rencontrons une des idées maîtresses de Hugues — ; la formule sacramentelle fût-elle changée, l'efficacité du sacrement serait sauve, si le ministre a la foi. Mais comme Hugues se heurtait ici à la pratique de l'Église reconnaissant la validité du baptême conféré par un hérétique, le théologien ajoute, comme suppléance à la foi, l'intention, chez le ministre, de conférer le sacrement. Hugues reconnaît d'ailleurs que l'efficacité du sacrement est indépendante de la sainteté du ministre : un évêque simoniaque ordonnera validement.

Des conditions analogues devront se retouver chez celui qui reçoit le sacrement. Pour recevoir la grâce sacramentelle, l'âme devra, elle aussi appartenir au corps mystique du Christ. Amorcées par le *timor servilis*, ces dispositions se diversifieront cependant selon les sacrements : ainsi pour le baptême la foi est requise : les enfants eux-mêmes doivent croire, c'est-à-dire par la foi de leur parrain ; pour d'autres sacrements, l'eucharistie, le mariage, la charité en outre, l'état de grâce, est requise. Toutefois, pas plus que les dispositions subjectives du ministre, celles du sujet n'exercent d'influence vraiment causale sur la grâce sacramentelle ; quoique Hugues insiste fortement sur le fait que, par leur valeur d'enseignement et les sentiments d'humilité et de religion qu'elles provoquent, ces dispositions nous attirent puissamment vers le Christ.

Le P. W. nous a montré sur le vif comment le génie spéculatif de Hugues, désireux de tirer les conséquences de son idée favorite du corps mystique du Christ, s'est heurté en maints problèmes à la pratique et à l'enseignement de la Tradition, qu'il a d'ailleurs religieusement respectés.

Non content d'exposer les vues de Hugues, le P. W. a voulu en étudier les sources. Outre l'influence profonde exercée par S. Augustin, il signale

les nombreux points de contact de Hugues avec les divers recueils de sentences de l'école d'Anselme de Laon. Il utilise à cet effet les *Sententiae Anselmi* et les *Sententiae divinae paginae* éditées en 1919 par M. Bliemetzrieder et les autres textes publiés tout récemment par le même (voir *Bull.* I, nº 226, 383, 900), outre les pièces qu'il a découvertes de son côté dans plusieurs mss de Munich (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 4, 1932, p. 237-269, 371-391). Tous ces textes sont cités en d'amples notes réparties au cours de l'exposé. Ce genre de présentation vient sans doute de ce que l'ouvrage lui-même était composé depuis plusieurs années (Préface, p. V). Cette méthode n'est cependant pas sans danger, car elle risque de fausser les perspectives de l'histoire. Pour laisser tout son cachet à cette période de fermentation et de première systématisation théologique, il eût mieux valu exposer d'abord, et pour chaque sacrement en particulier, l'enseignement de l'école d'Anselme de Laon, et ensuite seulement montrer sur quels point précis s'est porté l'esprit de système de Hugues. Il y a là place pour un travail plus analytique, plus soucieux des premiers linéaments de la doctrine, pour lequel le P. W. est tout désigné. O. L.

133. J. Cottiaux. *La conception de la théologie chez Abélard.* — Rev. Hist. ecclés. 28 (1932) 247-295, 533-551, 788-828.

Le travail de M. C. nous paraît un modèle achevé de l'application rigoureuse des règles de la méthode historique. Il s'agissait d'étudier, chez Abélard, les deux problèmes connexes : l'objet de la théologie et sa méthode propre.

A cet effet, M. C. a voulu d'abord fixer la chronologie des écrits où Abélard a traité ce sujet. Sans changer notablement la chronologie proposée par G. Robert, il la justifie par un travail minutieux de critique littéraire et arrive à quelques précisions : le *Tractatus de unitate et trinitate divina* se place en 1118-1120, le *Sic et non* immédiatement après 1120, la *Theologia* en 1124, les deux premiers livres de l'*Introductio* en 1125, le Commentaire sur l'Épître aux Romains, le livre III de l'*Introductio*, la partie centrale de son œuvre, et l'*Ethica*, entre 1128 et 1138 ; l'*Apologia*, la *Confessio fidei* et le *Dialogus* en 1141. Quant à la *Dialectica* placée par G. Robert vers 1121-1122, M. C. y discerne trois étapes : livre I en 1120, livres II-IV entre 1122 et 1125, livre V vers 1135 ; datation importante pour bien apprécier l'évolution de la théologie trinitaire d'Abélard.

Premier problème : l'objet de la théologie. Si, au début, Abélard attribue une grande importance au rôle polémique de la théologie, et plus tard à son rôle apologétique et constructif, dans l'ensemble il adopte la position du *Proslogion* de S. Anselme en plaçant la foi au point de départ de la théologie. Quels rapports relient entre elles la foi et la révélation ? En somme, d'après Abélard, tout objet de foi est, de fait, révélé : l'Écriture seule ne suffit pas, les conciles l'expliquent ; mais tout se fait sous l'inspiration du Saint-Esprit. Mais si l'objet de la foi est révélé, peut-il être connu autrement que par révélation ? Ici, une notable évolution se remarque chez Abélard : jusque vers 1135, celui-ci estime que les philosophes ont

été, eux aussi, dépositaires de la révélation ; l'Incarnation leur a été révélée comme la Trinité, et même celle-ci pouvait se prouver par voie de déduction. Mais au livre V de la *Dialectica*, Abélard nie ses positions antérieures ; l'Incarnation n'a pas été révélée aux philosophes et la Trinité ne peut se démontrer rationnellement. Quant au motif formel de la foi, il n'a jamais cessé d'être pour Abélard l'autorité divine : par sa fameuse formule *aestimatio*, il n'a point voulu voir dans la foi une simple opinion, mais l'en approcher, en tant qu'attitude intellectuelle. Quels rapports relient entre elles la foi et la raison ? Les affirmations d'Abélard, contradictoires au début, s'affermissent peu à peu : l'*intelligentia* des mystères qui, dans les premiers écrits imbus de la théorie néo-platonicienne de l'illumination, est la connaissance mystique, se réduit plus tard à l'évidence des motifs de crédibilité et à la connaissance du sens des mots.

Second problème : la méthode de la théologie. Il faudra définir ici le rôle respectif de l'autorité et de la raison. Sans doute les idées d'Abélard sur l'autorité, ses dépositaires, l'inerrance de l'Écriture, des Pères, sont mal définies ; mais en tout cas, Abélard est, parmi ses contemporains, un de ceux qui ont fait le plus de cas de l'argument patristique. Quant à la raison, Abélard s'en sert peu comme procédé d'herméneutique, mais il l'utilise en apologétique, confiant à la dialectique le soin de démasquer les sophismes et même, du moins dans ses derniers ouvrages, celui de prouver les vérités religieuses d'ordre naturel. Abélard se sert surtout de la raison comme instrument de construction théologique. Mais ici il faut bien le comprendre ; et, à cet effet, M. C. étudie la théologie trinitaire d'Abélard où doit s'accuser davantage son prétendu « rationalisme ». Dans ses deux premiers écrits, la raison lui sert moins à discuter le dogme qu'à discuter son énoncé ; dans l'*Introductio*, s'il tâche par la raison d'atteindre le réel, il se met cependant avant tout sur le plan dialectique, et c'est ainsi qu'Abélard ne peut être taxé de sabellianisme. La position d'Abélard sur la méthode en théologie est donc ferme : l'argument d'autorité donne les formules authentiques de la foi ; après quoi, la raison intervient, non pour atteindre à une connaissance intrinsèque du mystère, mais pour montrer, d'après les lois de la dialectique, l'équivalence des formules, les analogies éclairantes.

Ce résumé, forcément pâle, aura cependant laissé deviner l'importance du travail de M. C., l'un des meilleurs incontestablement qui aient paru, ces dernières années, sur la théologie abélardienne. O. L.

134. F. Bliemetzrieder. *Gratian und die Schule Anselms von Laon.* — Arch. kath. Kirchenrecht 112 (1932) 37-63.

M. B. prouve, par plusieurs exemples typiques, l'influence des *Sententiae Anselmi* sur le *Decretum* de Gratien. Le texte de c. 51, C. 27, q. 2 que M. B. a retrouvé dans le *Liber Pancrisis* (*Troyes 425*), avec la suscription *Iuo* (Yves de Chartres), a d'abord passé dans les *Sententiae Anselmi* et de là fut introduit par Paucapalea dans le *Decretum*. De même plusieurs passages de C. 33, q. 3 ainsi que de nombreux *dicta Gratiani* se re-

trouvent dans les *Sententiae Anselmi* ; et c'est là que Gratien les aura prises, car il est vain de recourir en cette question à Pierre Lombard, puisqu'il est avéré aujourd'hui que c'est celui-ci qui s'est inspiré de Gratien. M. B. remarque à cette occasion qu'on aurait tort de ne voir qu'un juriste en Gratien, puisque dans les questions sacramentaires, il s'alimente à l'école théologique de Laon. Pour finir, M. B. développe quelque peu son hypothèse relative à *Uutolfus* l'auteur éventuel des *Sententiae Anselmi* (cf. *Rech. Théol. anc. méd.* 3, 1931, p. 290). O. L.

135. L. MALEVEZ S. J. *La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry.* — Rech. Sc. relig. 22 (1932) 178-205, 257-279.

Par une analyse très fine, le P. M. révèle l'harmonie profonde entre trois séries de textes de Guillaume de Saint-Thierry († vers 1148) : d'après l'une, la formation de l'image (par où le sujet s'assimile l'objet et s'y conforme) est antérieure à la connaissance de l'objet (ou conscience de l'objet préalablement assimilé) ; d'après une seconde série, en un sens tout opposé, la conformité du sujet avec l'objet est postérieure à la perception de cet objet ; et d'après une troisième, la connaissance et l'image sont identiques : connaître Dieu n'est autre chose qu'être semblable à Dieu. L'accord de ces textes se fait, remarque le P. M., en distinguant — et la distinction est suffisamment explicite dans les textes mêmes de Guillaume — entre l'image de Dieu achevée en nous, *in facto esse*, l'union parfaite, et cette image qui se fait, *in fieri*. L'identité de la connaissance et de l'image se réalise dans l'état d'union parfaite, mais non point dans les étapes de l'ascension de l'âme vers cette union : quand donc Guillaume subordonne la connaissance achevée à la ressemblance, il parle d'une ressemblance *in fieri*, antérieure à l'union parfaite ; et de même quand il subordonne la ressemblance à la connaissance, il parle d'une connaissance *in fieri*, antérieure à la vision saturante. Cette union parfaite se réalise d'ailleurs non seulement dans la vision béatifique, mais dès ici-bas, à condition que l'on soit arrivé à l'état des *perfecti* ou des *spirituales*.

Pour finir, le P. M. note dans quel sens Guillaume, tout en s'inspirant des vues de S. Augustin, les a cependant profondément remaniées.

O. L.

136. F. BLIEMETZRIEDER. *Isaac de Stella. Sa spéculation théologique.* — Rech. Théol. anc. méd. 4 (1932) 134-159.

M. B. révèle tout un traité *De Deo uno et trino* dans les 9 sermons qu'Isaac de Stella prêcha à ses confrères cisterciens pendant une semaine de la sexagésime dans l'île de Ré (PL 194, 1749-1777). On en lira ici avec intérêt un fidèle résumé : preuves, physique et métaphysique, de l'existence de Dieu ; étude sur la nature de Dieu qu'on doit concevoir, non comme substance, mais comme être un, simple, immuable ; considérations sur le caractère ineffable de tout ce qui appartient à Dieu, intelligen-

ce, amour etc, intraduisible en langage adéquat ; et amorcées par la considération de ce que Dieu est et de ce qui lui appartient ; conception de la dualité : Père et Fils, et dont procède le Saint-Esprit par voie d'amour.

M. B. note au passage les dépendances littéraires et doctrinales d'Isaac vis-à-vis de S. Anselme de Cantorbéry et du Pseudo-Denys. Quant aux théologiens de son temps auxquels il faudrait l'apparenter, M. B. songe à Robert Pullus, plutôt qu'à Abélard, Gilbert de la Porrée ou même Thierry de Chartres. O. L.

137. M. D. Chenu O. P. *La surnaturalisation des vertus.*— Bulletin thomiste 9 (1932) Notes et communications I, 93*-96*.

En de « simples notes pour engager la recherche », le P. Ch. fournit de nombreuses références aux théologiens de la fin du XIIe siècle et des premières décades du XIIIe concernant la question *an naturalia fiant gratuita* où se traite le problème de la surnaturalisation des vertus et des vertus « informes ». O. L.

138. J. M. Parent O. P. *La notion de dogme au XIIIe siècle.* — Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle, 1e série. Publications de l'Institut d'Études médiévales d'Ottawa 1 (Paris, J. Vrin, 1932 ; in 8, 200 p. et 4 pl. Fr. 25) 141-163. XIIIe s.

Retrace à larges traits, d'Hugues de Saint-Victor à S. Thomas d'Aquin, l'évolution du concept de dogme, ou, selon l'expression du temps, d'*articulus fidei*. Au XIIe siècle, surtout chez Pierre Lombard, l'*articulus* est simplement une vérité importante de la foi insérée dans les symboles. Au début du XIIIe siècle, invités à mettre en formules, pour les imposer aux fidèles, nombre de vérités niées par les hérétiques du temps, quoique étrangères aux contenus des symboles, les théologiens en vinrent, les uns, avec Guillaume d'Auvergne, à souligner dans l'*articulus* l'obligation morale d'y adhérer, les autres, avec le chancelier Philippe, à distinguer, à côté des *articuli* objet propre de la foi, d'autres vérités à croire, les unes préliminaires, les autres consécutives aux *articuli*. S. Albert le Grand, S. Bonaventure reprennent cette division tripartite, ne concevant d'ailleurs pas d'*articuli* en dehors du symbole. S. Thomas a le mérite d'avoir dissocié l'*articulus* du symbole et même de l'autorité qui l'impose, pour le définir en lui-même. A ses yeux, l'article de foi se définit non point premièrement par l'autorité qui l'impose aux consciences dans un symbole, mais par son objet, étant une vérité révélée, de valeur religieuse qui nous conduit directement à la vie éternelle.

Pages des plus suggestives qui inviteront sans doute à suivre de plus près les méandres de l'évolution. O. L.

139. A. Callebaut O. F. M. *Les sermons sur les psaumes imprimés sous le nom de saint Antoine restitués au cardinal Jean d'Abbeville.* — Arch. francisc. hist. 25 (1932) 161-174.

Les *Sermones in Psalmos* édités en 1757 sous le nom de S. Antoine de Padoue sont tronqués au début. Mais le texte complet se rencontre, entre autres, dans *Paris Nat. 14804*. Grâce à l'incipit *Beatus vir* il devient aisé de repérer les autres mss de ce Commentaire sur les Psaumes. Le P. C. en signale 15. Or parmi eux 6 l'attribuent explicitement à Jean d'Abbeville et les autres sont anonymes. La tradition littéraire confirme d'ailleurs amplement la tradition manuscrite. La preuve paraît donc faite : cet ouvrage est l'œuvre de Jean Algrin, dit d'Abbeville, qui s'est illustré jusqu'en 1217 comme régent et prédicateur à l'Université de Paris.

O. L.

140. J. Heerinckx O. F. M. *Sanctus Antonius Patavinus auctor mysticus.* — Antonianum 7 (1932) 39-76, 167-200.

Reprenant, pour la compléter, l'étude du P. L. Meier (voir *Bull.* II, nº 42), le P. H. extrait des *Sermones dominicales* d'Antoine de Padoue, de ses *Sermones in solemnitatibus sanctorum* (rédigés en 1230-1231 quelques mois avant la mort du saint) et subsidiairement des *Sermones in psalmos*, tous les textes aptes à constituer la théorie antonienne sur la contemplation — entendons contemplation infuse, venant d'une grâce spéciale, mais considérée dans ses actes ordinaires et essentiels —. La contemplation est produite par l'Esprit-Saint ; elle se porte principalement sur Dieu, secondairement sur le Christ et l'Église triomphante ; elle réside dans l'intelligence, comme connaissance expérimentale, intuitive, mais non point immédiate de Dieu, elle est cependant avant tout un acte de la volonté ; elle répand dans l'âme la paix, la joie, une connaissance plus profonde de Dieu et de soi-même, l'humilité et le zèle apostolique. La contemplation regarde non point les *incipientes* ni les *proficientes*, mais les *perfecti* ; elle est nécessaire à la perfection de toutes les vertus, admettant à côté d'elle, estime le P. H., des actes transitoires de contemplation acquise. Elle comporte deux degrés : l'élévation de l'esprit, en partie acquise, en partie infuse, et l'aliénation de l'esprit, tout entière infuse, affectant la volonté plus que l'intelligence. La contemplation infuse, pur don de Dieu, est cependant accessible à tout fidèle, et dans tous les états de vie, mais exige certaines conditions : la pureté du cœur, l'exercice parfait des vertus chrétiennes, spécialement l'humilité, l'obéissance, la pauvreté, la chasteté et avant tout la charité ; le recueillement, la contemplation de l'humanité du Christ.

On saura gré au P. H. d'avoir révélé en S. Antoine un auteur mystique de doctrine modérée, pratique et traditionnelle. O. L.

141. J. Heerinckx O. F. M. *Les sources de la théologie mystique de saint Antoine de Padoue.* — Rev. Asc. Myst. 13 (1932) 225-256.

Tout en résumant son exposé antérieur sur la doctrine mystique de S. Antoine (*Bull.* II, nº140), le P. H. s'applique spécialement ici à en déterminer les sources. Reconnaissant l'inauthenticité des *Sermones in psalmos* (voir *Bull.* II, nº 139), il recherche les auteurs utilisés dans les *Sermones dominicales*

et *sanctorales* : avant tout S. Augustin, S. Grégoire, S. Bernard, les trois maîtres de la mystique occidentale ; subsidiairement l'*Epistola ad fratres de monte Dei* de Guillaume de Saint-Thierry, attribuée par S. Antoine à S. Bernard ; et Richard de Saint-Victor, spécialement dans les *Sermones sanctorales*. Nulle part Antoine ne mentionne Cassien ni le Pseudo-Denys. A propos de chacun des points de doctrine exposés dans son étude antérieure, le P. H. note soigneusement les auteurs exploités. O. L.

142. H. C. Scheeben. *Der literarische Nachlass Jordans von Sachsen.* — Hist. Jahrh. 52 (1932) 56-71.

Appuyé sur la tradition littéraire, M. S. dresse la liste, très réduite, des œuvres authentiques de Jourdain de Saxe. Comme ouvrage théologique, on ne lui attribuera qu'une *Postilla super Apocalypsim*, d'ailleurs introuvable jusqu'ici. On lui déniera la *Postilla super Lucam* que lui attribuent les *Vitae fratrum*. Quant à un Commentaire sur les Sentences qu'il aurait rédigé comme bachelier, les anciennes sources sont muettes sur ce point. Signalons en passant que M. S. dénie aussi à Jourdain la paternité des œuvres mathématiques du mystérieux *Jordanus Nemorarius*.

O. L.

143. G. Théry O. P. *Les œuvres dionysiennes de Thomas Gallus.* — Vie spirit. 31 (1932) Supplément [147]-[167] ; 33 (1932) Supplément [129]-[154].

Le P. T. enrichit nos connaissances sur l'activité littéraire de Thomas Gallus († 1246). D'abord sur son *Extractio* des œuvres du Pseudo-Denys. Thomas, ne connaissant pas le grec, ne pouvait guère songer à une traduction des ouvrages dionysiens. Il utilise avant tout celle de Sarrazin, et exceptionnellement contrôle celle-ci par la traduction de Scot Érigène. Son but n'est pas de faire œuvre critique, mais de dégager à sa façon les idées maîtresses du Pseudo-Denys, développant certains des textes du maître, le plus souvent les résumant. Si donc, par moments, l'*Extractio* devient paraphrase, le plus souvent elle est un *compendium* des ouvrages du Pseudo-Denys.

Mais Thomas Gallus a fait plus. Guidé par l'importante étude de M. Vansteensberghe, *Autour de la docte ignorance* (dans BGPMA 14, Münster 1915), le P. T. montre que plusieurs auteurs mystiques (Bernard de Waging, prieur de Tegernsee, en 1459, le chartreux Vincent d'Aggsbach, en 1453, et à la fin du XIIIe s. le chartreux Hugues de Balma) connaissent à côté de l'*Extractio* de Thomas Gallus, un commentaire, une *Explanatio*, de celui-ci sur la Théologie mystique du Pseudo-Denys. Le P. T. en a découvert deux exemplaires à l'abbaye bénédictine de Melk : *B. 21 (56)*, *G. 23 (363)* ; deux autres à Vienne : *Bibl. nat. 695* et *4525* ; et un à Metz : *Bibl. Munic. 355*. Le P. T. annonce des études sur l'influence doctrinale de Thomas Gallus et entre autres sur ses rapports avec S. Antoine de Padoue. O. L.

144. O. Lottin O. S. B. *La nature de la conscience morale. Les premières spéculations au moyen âge.* — Ephem. theol. lovan. 9 (1932) 252-283.

La spéculation théologique concernant la nature de la conscience ne remonte guère au delà de 1235. Elle a débuté, en tâtonnant, avec l'école franciscaine : la *Summa de vitiis* de Jean de la Rochelle et quelques pièces anonymes du temps ; les deux questions anonymes, l'une de *Toulouse 737* (qui pourrait bien être d'Alexandre de Halès) l'autre de *Vat. lat. 782*, qui sont la double source de l'exposé peu cohérent de la Somme théologique d'Alexandre de Halès. Les premières précisions sont dues à Albert le Grand qui fait de la conscience un acte, et non une puissance ou un habitus ; à un auteur anonyme consigné dans *Vat. lat. 781* qui se rapproche d'Albert ; à Gauthier de Château-Thierry (et non de Saint-Thierry, comme nous l'avons écrit par mégarde) qui s'en écarte au contraire ; à S. Bonaventure qui présente des formules conciliatrices ; à S. Thomas d'Aquin qui développe les thèmes d'Albert le Grand. Chose à noter : ni Albert ni Thomas, dans leurs exposés sur la conscience, ne disent mot de la prudence. O. L.

145. O. Lottin O. S. B. *La valeur normative de la conscience morale. Les premières solutions au moyen âge.* — Ephem. theol. lovan. 9 (1932) 409-431.

Les premiers essais sur la valeur obligatoire de la conscience datent, à leur tour, des environs de 1235. L'enseignement des maîtres franciscains est ferme : la conscience n'oblige pas dans tous les cas ; car la conscience erronée ne peut m'obliger à poser des actes défendus par la loi divine, ni davantage me défendre de poser des actes prescrits. On trouve la thèse, avec des nuances, dans une question de *Toulouse 737* qu'on peut attribuer à Alexandre de Halès, chez Jean de la Rochelle, dans la Somme théologique d'Alexandre de Halès, chez S. Bonaventure. A cette solution deux autres se sont opposées, dès l'origine : l'une, peu répandue, prétendant que la conscience, même vraie, n'oblige jamais, comme telle ; l'autre affirmant que toute conscience, même erronée, oblige, aussi longtemps qu'elle subsiste : tels des théologiens déjà visés par Jean de la Rochelle, un peu plus tard Albert le Grand, un auteur consigné dans *Vat. lat. 781*, et S. Thomas d'Aquin. Tous d'ailleurs, à quelque école qu'ils appartiennent, se refusent à admettre que des actes faits conformément à une conscience erronée, soient formellement bons. O. L.

146. M. D. Chenu O. P. *Maîtres et bacheliers de l'Université de Paris v. 1240.* Description du manuscrit Paris, Bibl. Nat. lat. 15652. — Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle, 1e série (voir *Bull.* II, nº 138) 11-39.

Il fallait des yeux de lynx et un talent de lecture peu commun pour

déchiffrer le grimoire *Paris Nat. lat. 15652*. Le P. Ch. est parvenu à nous donner une analyse suffisamment détaillée de ce bloc de *reportationes*, notes d'un étudiant qui, vers 1240, fréquentait les cours des bacheliers sententiaires de Paris. En examinant de près la structure matérielle du ms, constatant l'homogénéité de ses parties, le P. Ch. conclut judicieusement que nous sommes en présence d'auteurs contemporains.

Les 4 leçons d'ouverture (*introitus*) de Pierre l'archevêque, d'Étienne de Poligny, de Jean Pagus et d'Odon Rigaud sont de la même année. D'autre part, comme la structure du ms le montre, l'*introitus* d'Odon Rigaud précède d'au moins un an celui d'Albert le Grand, et ainsi se confirme l'antériorité du Commentaire des Sentences d'Odon Rigaud (*Bull.* II, nº 63) et se démontre le synchronisme d'auteurs qui ont eu leur *introitus* la même année qu'Albert, à savoir : Bertrand de Bayonne O. M., Odon de Rosny O. M. et Jean de Moussy O. P.

Outre les *introitus*, notre ms rapporte quelques *quaestiones* détachées d'Étienne de Poligny, de Pierre de Lamballe juqu'ici inconnues, la question *de martyrio* d'Alexandre de Halès, connue par ailleurs, et suivie d'autres qui sont sans doute du même maître.

Enfin, ce ms contient des commentaires, ou des fragments de commentaires, de Jean Pagus (livres 1, 2, 4 des Sentences), de Maître Adam (livres 2 et 3), de Jean de Moussy (livre 1) et de A. de Pouzzoles (livres 1, 2, 4 ; concernant ce dernier auteur, le P. Chenu a renoncé depuis à voir un exemplaire de son commentaire dans *Bruges Bibl. comm. 190*. Voir CHENU, *A. de Pouzzoles*, dans *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII*e *siècle*, 2e série, Paris, 1932, p. 203).

Riche butin d'un premier contact avec ce précieux ms qui est le seul, jusqu'ici, à nous livrer les commentaires sur les Sentences de plusieurs maîtres du temps. O. L.

147. S. M. BROWN. *Note biographique sur Eudes Rigaud.* — Moyen Age 41 (1931) 167-194.

Appuyé sur le *Regestum* qu'Eudes a fait lui-même de son activité épiscopale, M. B. retrace les principaux épisodes de la vie de l'archevêque de Rouen depuis sa promotion (1248) jusqu'à sa mort (1275) : ses visites pastorales, ses voyages en France et à l'étranger. Mais il ne dit rien de notable sur sa vie avant 1248 et son activité littéraire. A compléter par R. Ménindès (*Bull.* I, nº 1040). — C'est évidemment par erreur qu'on a imprimé : « Dès 1252, les Dominicains avaient établi deux chaires à l'Université de Paris (p. 178) ». O. L.

148. F. IMLE. *Sozialunterschiede und Sozialausgleich nach dem hl. Bonaventura.* — Franziskan. Stud. 19 (1932) 81-98.

Commentaire large des textes où S. Bonaventure (*In II Sent.* d. 44 a. 2-3) traite de l'origine divine du pouvoir, de l'influence du péché originel sur son caractère coercitif et sur l'obligation pour le chrétien de s'y

soumettre. S'aidant d'autres textes du saint Docteur, M[elle] I. souligne — un peu fort, nous paraît-il — que, d'après S. Bonaventure; la hiérarchie que l'on rencontre parmi les hommes trouve sa cause exemplaire ultime dans la hiérarchie au sein de la Trinité. O. L.

149. A. WALZ O. P. *Albert der Grosse als Lector coloniensis.* — Angelicum 9 (1932) 147-167.

Suit d'assez près, en s'y rapportant d'ailleurs explicitement, les conclusions de H. C. Scheeben (voir *Bull.* II, n° 56) sur la vie d'Albert le Grand, pour mettre en relief les rapports du saint docteur avec Cologne (ses premières études entre 1228 et 1234, sa direction du *studium generale* de 1248 à 1254, la reprise de ses cours en 1257-1260, ses dernières années d'enseignement). On lira quelques données utiles sur le *studium*, son institution, ses maîtres, les élèves d'Albert ; parmi ceux-ci le P. W. (p. 163) en mentionne plusieurs, non signalés par M. Scheeben (voir *Bull.* II, n° 57), ayant suivi les toutes dernières années d'enseignement d'Albert. O. L.

150. *Albertus Magnus*, herausgegeben von der Preussischen Staatsbibliothek (Gesamtkatalog der Preussischen Bibliotheken). — Berlin, Preussische Druckerei und Verlags-Aktiengesellschaft, 1932 ; in 4, 36 col.

Les éditeurs du *Gesamtkatalog der Preussischen Bibliotheken* ont eu l'heureuse idée de publier à part le catalogue très soigné des ouvrages imprimés d'Albert le Grand contenus dans les 16 bibliothèques de Prusse et les bibliothèques de Munich et de Vienne. On y trouve notés les titres des ouvrages, le lieu et la date de leur édition, les traductions en diverses langues, avec indication de toutes les bibliothèques où l'on peut trouver ces écrits. Les éditions incunables retiendront spécialement l'attention. O. L.

151. D. PLANZER O. P. *Albertus-Magnus-Handschriften in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen des deutschen Sprachgebietes.* — Div. Thom. Fr. 10 (1932) 378-408.

Le P. P. a dépouillé les catalogues imprimés décrivant les bibliothèques des pays de langue allemande (Allemagne, Autriche, Suisse), au cours des XIII[e]-XV[e] siècles, pour en extraire toutes les indications relatives aux ouvrages d'Albert le Grand. Il dresse ici la liste alphabétique de tous ceux-ci, avec indication des catalogues où il en est fait mention.

L'importance de ce précieux inventaire n'échappera à personne. Le P. P. en indique l'utilité : ces notices permettent de constater, par le nombre des mss d'Albert dans chaque bibliothèque, l'estime plus ou moins grande que l'on avait du saint Docteur d'après les contrées, les monastères ;

elles indiquent les titres que l'on donnait aux ouvrages d'Albert au cours de ces trois siècles, et ce que l'on pensait alors de leur authenticité.

O. L.

152. A. OHLMEYER O. S. B. *Zwei neue Teile der Summa de creaturis Alberts des Grossen.* — Rech. Théol. anc. méd. 4 (1932) 392-400.

Jusqu'ici, de la première Somme théologique de S. Albert le Grand l'on connaissait deux traités publiés : *De quatuor coaequaevis* et *De homine* et trois traités inédits, découverts par Mgr Grabmann : *De bono*, le traité *De sacramentis* (auquel il manquait le traité sur les sacrements en général, le baptême et la confirmation) et le traité *De resurrectione*, sur les fins dernières. Or, dom O. a eu l'heureuse fortune de rencontrer dans *Giessen Univ. 720*, non seulement les deux derniers traités dont il vient d'être question, mais de les y trouver dans leur contexte complet. Car, f. 3^{r}-117^{v}, il trouve tout un traité *De incarnatione*, dont la seconde partie (f. 48^{v}-117^{v}) se constitue du *De resurrectione* découvert par Mgr Grabmann ; et, f. 119^{r}-147^{r}, les traités sur les sacrements en général, le baptême, la confirmation, suivis (f. 147^{r}-223^{r}) des traités relatifs aux autres sacrements et repérés ailleurs par Mgr Grabmann. La preuve de l'unité de composition est irrécusable, grâce aux renvois qu'Albert fait à ses propres ouvrages antérieurs et à venir ; dom O. rapporte plusieurs de ces références; on pourrait les multiplier (par ex. f. 130rb, 145ra, 146vb, 177ra).

Nous possédons de la sorte, au complet, les deux premiers traités de la première Somme théologique d'Albert : c'est là que nous retrouvons toutes les questions auxquelles renvoient, comme à des questions antérieures, le *De quatuor coaequaevis* et le *De homine* ; de même les questions *de confessione circumstantiarum, de passione Christi, de morte Christi, de iustificatione impii* auxquelles fait allusion la *Summa de bono.*

En quel ordre se sont suivis ces cinq traités ? Dom O. établit solidement que c'est par le *De sacramentis* qu'Albert a débuté. Aux deux textes apportés par lui (p. 400), l'on peut ajouter celui-ci du *De incarnatione* : *ut habitum est in quaestionibus de sacramentis* (f. 47va). Les deux traités *De sacramentis* et *De incarnatione* précèdent le *De quatuor coaequaevis* et le *De homine.* En serait-il de même du *De bono ?* Dom O. en émet l'hypothèse à la fin de son étude. Mais cette hypothèse cède devant le fait que la *Summa de bono*, en de nombreux endroits, renvoie, comme à des ouvrages antérieurs, à chacun des quatre autres traités, et spécialement au *De homine.*

Possédons-nous maintenant grâce au découvertes de Mgr Grabmann et de dom Ohlmeyer toute la première Somme théologique d'Albert ? Le fait est que la *Summa de bono* annonce plusieurs traités ultérieurs : *de peccatis, de virtutibus theologicis, de donis, de gratia, de vita eterna.* Mais rien n'indique que S. Albert, occupé bientôt à son Commentaire sur les Sentences, ait mis ses projets à exécution.

La découverte de dom O. permet de résoudre certaines questions.

Albert a-t-il, dès le début, conçu le plan d'une Somme théologique ? Rien ne l'insinue. Il est en effet remarquable que le premier de ses ouvrages, le *De sacramentis*, est précisément celui qui, selon l'ordre reçu dans l'enseignement scolaire, venait en dernier lieu. De plus, les annonces qu'il y fait d'ouvrages ultérieurs sont rares et très imprécises : *alibi* (fol. 183va, 186va, 187rb, 191ra, 196rb). Et même dans l'ouvrage suivant, le *De incarnatione*, nous n'avons rencontré aucune annonce de ce genre. Il paraît donc certain qu'Albert n'a pas conçu de plan d'ensemble au début de sa carrière théologique.

On serait peut-être porté à croire qu'Albert, homme de sciences, a dû écrire d'abord des ouvrages sur ces matières. Il n'en est rien. Les deux premiers ouvrages susmentionnés témoignent sans doute d'une vaste connaissance scientifique, mais ils sont spécifiquement théologiques, et avec le *Tractatus de natura boni*, ouvrage de jeunesse aussi, ils révèlent en Albert un professeur appliqué avant tout aux sciences sacrées.

Il faut pour terminer signaler l'écart très visible qui sépare les deux premiers ouvrages des suivants : l'exposé y est notablement plus élémentaire, l'auteur s'y montre beaucoup moins averti des problèmes et du matériel documentaire que dans le *De quatuor coaequaevis*, le *De homine* et ouvrages suivants. Les deux groupes doivent être assez distancés dans le temps. Si ces derniers ouvrages reflètent l'enseignement parisien d'Albert, je serais porté à voir dans les deux premiers le fruit de son enseignement antérieur dans les divers couvents d'Allemagne. O. L.

153. T. Käppeli O. P. *Zwei unbeachtete Handschriften mit dem Jobkommentar und dem ungedruckten Ethikkommentar des hl. Albert d. Gr.* — Div. Thom. Fr. 10 (1932) 109-112.

Aux 5 mss utilisés par Weiss (1904) dans son édition du Commentaire d'Albert le Grand sur Job, le P. K. ajoute celui de *Rome Casanat. 445* (*B. III. 9*) qui contient d'ailleurs d'autres commentaires décrits ici. Et aux 4 mss connus du cours d'Albert sur l'Éthique à Nicomaque, recueilli par S. Thomas d'Aquin (voir *Bull.* I, n° 916), il ajoute *Naples Naz. VIII. G. 8* contenant les 7 premiers livres et qui sera utilisé dans l'édition que prépare le P. Meersseman. O. L.

154. A. Stohr. *Der hl. Albertus über den Ausgang des Heiligen Geistes.* — Div. Thom. Fr. 10 (1932) 241-255.

Commentaire littéral, très attentif au texte même, de la Somme théologique d'Albert le Grand, q. 31 membr. 1-3, concernant la procession du Saint-Esprit : son existence, son mode, la question du *Filioque*. M. S. a eu l'heureuse idée de confronter cette théorie d'Albert, ligne de faîte entre la conception de Richard de Saint-Victor et de la conception augustinienne, avec la théorie de Pierre de Tarentaise dans son Commentaire des Sentences, apparentée à celle de S. Bonaventure.

Confrontation utile, qui eût doublé en intérêt, si M. S. avait, plus atten-

tivement qu'il ne l'a fait, comparé la Somme théologique d'Albert avec les longs exposés d'Albert lui-même dans son propre Commentaire des Sentences.

Quels sont ces *antiqui* dont parle Albert dans sa Somme théologique, *ibid.*, membr. 2 ad 6, membr. 3 ad 3 ? O. L.

155. M. Grabmann. *Die Lehre des hl. Albertus Magnus vom Grunde der Vielheit der Dinge und der lateinische Averroismus.* — Div. Thom. Fr. 10 (1932) 335-362.

Nouveau chapitre de l'histoire génétique, entreprise par Mgr G. (cf. *Bull.* II, n°s 93, 94, 95), des propositions condamnées en 1270 et 1277. Albert le Grand serait-il visé dans la condamnation, par l'évêque Tempier, de cette proposition : *Quod effectus immediatus a primo debet esse unus tantum et simillimus primo* ?

Sans doute, remarque Mgr G., une proposition analogue se rencontre dans la paraphrase d'Albert sur le *Liber de causis* : *Quod a primo quod est necesse esse, immediate non potest esse nisi unum* (*De causis et processu universitatis*, lib. 1, tract. 1, cap. 10). Mais, tout d'abord, dans les paraphrases de ce genre Albert proteste souvent — et ici de nombreux textes sont alignés — qu'il se fait le simple rapporteur des vues des *Peripatetici*, sans insinuer qu'il les approuve. Ensuite, prenons la proposition telle qu'on la rencontre dans le contexte d'Albert : on y voit qu'elle implique, non pas la théorie de l'émanation prônée par Avicenne et autres philosophes arabes, reprise par Siger de Brabant, mais simplement la théorie du Pseudo-Denys sur la réduction nécessaire à une unité primitive de la multitude des êtres. Au surplus, que l'on s'adresse aux écrits où Albert exprime ses propres conceptions : en maints passages, Albert s'en prend à la théorie averroïste et, dans sa *Summa theologica* (pars 2, tract. 1, q. 3 a. 1) très proche du temps des condamnations, Albert, tout en faisant une plus large part que S. Thomas d'Aquin aux idées néo-platoniciennes, expose ses vues dans le sens du Pseudo-Denys et reste entièrement étranger aux conceptions averroïstes. O. L.

156. G. Meersseman O. P. *Die Einheit der menschlichen Seele nach Albertus Magnus.* — Div. Thom. Fr. 10 (1932) 213-226.

Le P. M. extrait du cours inédit d'Albert le Grand sur l'Éthique à Nicomaque, recueilli par S. Thomas d'Aquin, les questions relatives à l'unité de l'âme : l'âme est essentiellement une, *simplex forma*, virtuellement triple ; les trois principes de vie sont trois facultés émanant d'une même essence : *tres potentiae fluentes ab una essentia.* L'édition est faite d'après 4 mss. Le P. M. rappelle que Richard Fishacre, en un passage du moins, Thomas de Cantimpré et Vincent de Beauvais se sont aussi opposés à la pluralité des formes substantielles dans l'âme humaine.

A cette occasion l'on pourra noter qu'Albert le Grand étendait à tous les êtres de la nature sa théorie de l'unicité de la forme substantielle.

C'est ce qu'établit fort bien le P. J. McWilliams S. J., *St. Albert the Great and Plurality of Forms*, dans *The Modern Schoolman* 9 (1932) 43-44. 59-61. O. L.

157. Th. Graf O. S. B. *Die Lehre des hl. Albertus Magnus über das psychologische Subjekt der Gnade und Tugenden*. — Div. Thom. Fr. 10 (1932) 294-320.

Dom G. expose avec grande précision, d'après la suite chronologique des écrits, la doctrine d'Albert le Grand sur le sujet d'inhérence des vertus cardinales, des vertus théologales et de la grâce sanctifiante.

L'enseignement d'Albert au sujet des vertus cardinales, tant infuses qu'acquises, n'a guère subi de changement au cours de ses écrits. D'après la *Summa de bono*, la division quadripartite s'établit non point d'après la division tripartite des facultés, mais d'après l'activité de celles-ci, dont l'une, la raison, joue un rôle double, selon qu'elle ordonne la vie intérieure des passions (prudence) ou la vie extérieure des rapports sociaux (justice). Le commentaire des Sentences n'ajoute rien à ces données ; la paraphrase, éditée, sur l'Éthique, s'inspirant de l'Éthique à Nicomaque, souligne le rôle informant de la raison vis-à-vis de toutes les vertus, y compris la justice. — Le sujet d'inhérence de la vertu théologale de foi, d'après le Commentaire des Sentences, le seul ouvrage qui en parle, est la raison affective, dépendante de la volonté. Celui de l'espérance, d'après ce même Commentaire, est la faculté irascible de l'appétit sensitif, en tant toutefois que participant de la raison, et celui de la charité, la faculté concupiscible de ce même appétit et dans les mêmes conditions ; toutefois dans la *Summa de homine* et dans la *Summa de bono*, le sujet de ces deux vertus est la volonté. — Quant à la grâce sanctifiante, d'après le Commentaire, comme d'après le dernier ouvrage, la Somme théologique, elle adhère à l'âme directement, et non pas par les facultés de celle-ci ; la grâce en effet n'est pas identique aux vertus, *per essentiam*, mais leur sert de *substratum* commun.

Dom G. n'a pu, malheureusement, prendre contact avec le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque, recueilli par S. Thomas d'Aquin. Il y aurait trouvé, au sujet des vertus cardinales, l'explication du fait, relevé par lui-même, que dès le Commentaire sur le livre IV des Sentences, Albert se meut dans un cercle d'idées différent de celui de la *Summa de homine* et amorce déjà les vues de sa paraphrase ultérieure sur l'Éthique ; il est certain, en effet, comme nous l'établissons ailleurs, que l'Éthique à Nicomaque n'a été connue toute entière par Albert que lors de la rédaction de son Commentaire sur le livre IV des Sentences.

Un fait a frappé dom G. : la *Summa de homine*, en faisant de la volonté le sujet d'inhérence de l'espérance et de la charité, donne une solution plus précise que le Commentaire sur le livre III des Sentences. Faudrait-il hésiter au sujet de la chronologie de ces deux écrits ? Nous ne le pensons pas. Comme dom G. l'a parfaitement remarqué, le Commentaire sur le livre III des Sentences (d. 33 a. 3, ajoutez d. 40 a. 34) suppose la *Summa de bono*. Or celle-ci, en de multiples endroits qu'il est inutile de relever ici,

suppose, en y renvoyant, la *Summa de homine*. Il est donc certain que celle-ci ne donne pas la pensée définitive d'Albert en ce point.

Le mérite de l'étude de dom G. est doublé par le fait qu'il a étudié S. Albert à la lumière de ses prédécesseurs, et l'on peut même ajouter que son travail retrace d'une manière définitive dans son évolution historique les débuts de notre question. C'est, en effet, chez Godefroid de Poitiers (vers 1215), qu'on rencontre, comme il le note lui-même, du moins en ce qui regarde les vertus cardinales, le premier exposé du problème. Dom G. a étudié spécialement Guillaume d'Auxerre (c'est lui qui est visé par Albert, p. 315, note 5), Roland de Crémone, Hugues de Saint-Cher, le chancelier Philippe, Jean de la Rochelle, la Somme d'Alexandre de Halès. Au sujet de celle-ci, il note que, dans son Commentaire sur le livre IV des Sentences, Albert fait allusion au Commentaire de Guillaume de Militon sur le même livre, qui a été la source de la partie IV de la Somme Alexandrine.

On peut deviner, par ce qui précède, l'intérêt littéraire et doctrinal de cette étude de dom G. qui fait bien augurer du travail qu'il prépare sur l'évolution historique de cette question au cours du XIII° siècle.

O. L.

158. A. Lang. *Zur Eucharistielehre des hl. Albertus Magnus : Das Corpus Christi verum im Dienste des Corpus Christi mysticum.* — Div. Thom. Fr. 10 (1932) 256-274.

Belles pages sur un des thèmes favoris d'Albert le Grand : l'influence de l'eucharistie sur le corps mystique du Christ, l'Église, dont elle unifie les membres. Cette *gratia incorporationis*, qui est la *res sacramenti* de l'eucharistie, est symbolisée aux yeux d'Albert, surtout par la présence des deux espèces sacramentelles, par la *fractio panis*, et par la manducation. Ces symboles ne signifient pas seulement, mais réalisent l'union du corps mystique : l'union de Dieu avec ses fidèles, l'union des fidèles avec Dieu, l'union des fidèles entre eux.

M. L. utilise le livre IV du Commentaire sur les Sentences, et les traités *De sacrificio missae* et *De eucharistia* qui datent de la fin de la vie d'Albert. Quant au traité sur l'eucharistie contenu dans le *De sacramentis*, œuvre de jeunesse, il n'est pas seulement « nüchtern » (p. 258, n. 4) mais muet sur notre question (*Giesen Univ. 720* f. 160ra-160vb). O. L.

159. H. Doms. *Ewige Verklärung und ewige Verwerfung nach dem hl. Albertus Magnus.* — Div. Thom. Fr. 10 (1932) 275-293.

Expose, en quelques pages condensées, un des points importants de l'eschatologie albertinienne : le sort des élus et des réprouvés. Le sort des élus d'abord : la lumière de gloire, pénétrant l'âme et ses facultés, à la fois contemplative et affective (par où se résoud, non sans quelque hésitation chez Albert, l'antithèse augustinienne et aristotélicienne sur le constitutif formel de la béatitude), conférant à l'âme certaines propriétés qui se

communiquent au corps glorifié et jusqu'à la nature cosmique toute entière. Le sort des réprouvés ensuite : l'éternité des peines, due à la stabilisation de la volonté dans le mal, peines qui atteignent l'âme et le corps, entre autres cet *ignis corporeus*, qui a pour élément le péché et le pécheur.

M. D. a soigneusement étudié les textes édités d'Albert. Mais quel dommage qu'il n'ait pu utiliser les longs exposés consacrés par le saint Docteur à la fin de son *De incarnatione* : *de resurrectione ex parte malorum et de penis eorum ex parte corporis et anime* (*Giessen Univ. 720* f. 88ra-94rb) ; *de resurrectione bonorum et dotibus eorum et uita eterna* (*ibid.* f. 98ra-117vb)! De tout le traité *De incarnatione* c'est la question étudiée avec le plus de prédilection. O. L.

160. F. M. Drouin O. P. *Le libre arbitre dans l'organisme psychologique selon Albert le Grand.* — Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle, 2e série (voir *Bull.* II, no 125) 91-120.

Le P. D. s'est attaché à suivre dans tous ses détails la pensée de S. Albert sur le libre arbitre, envisagé d'abord en lui-même comme faculté, et ensuite dans son acte propre, le choix. Et, à ce point de vue, il faut louer le P. D. d'avoir intégré dans son étude sur le libre arbitre l'analyse du processus psychologique de l'acte humain.

Le P. D. a voulu suivre et expliquer l'évolution de la pensée d'Albert. Il n'a pas été sans remarquer la différence qui sépare l'exposé du Commentaire sur les Sentences de celui, antérieur, de la *Summa de creaturis*. Et il croit en trouver l'explication dans un traité intermédiaire d'Albert le *De anima* (éd. Borgnet, t. V, p. 117 sv), auquel, de fait, nous n'avions pas pensé en rédigeant quelques pages (*Rev. thom.* 34, 1929, p. 248-255) sur la même question.

Nous craignons bien qu'il y ait méprise : la nature des citations de l'Éthique à Nicomaque qu'on trouve dans le *De anima* est incompatible avec cette date relativement ancienne que le P. D. assignerait à ce traité. Le renvoi de *C. Sent.* 2 d. 24 a. 5 in fine : « *in tractatu nostro de anima* quaestione de potentiis motivis et de libero arbitrio (éd. Borgnet, t. 27, p. 402) », sur lequel se base le P. D., est simplement un renvoi à la *Summa de creaturis* p. 2. q. 68-70. Nous reviendrons prochainement sur cette question de chronologie.

Pour être tout à fait complet au sujet d'Albert le Grand, il faudrait mentionner, pour la psychologie de l'acte humain, la *Summa de bono* (*Paris Nat. lat. 18127* f. 323ra) et, pour la nature du libre arbitre, son cours inédit sur la morale à Nicomaque recueilli par S. Thomas d'Aquin (*Stuttgart Landesbibl. H. B. X. Phil. 5* f. 34va et f. 135vb). O. L.

161. J. Péghaire C. S. Sp. *La causalité du bien selon Albert le Grand.* Summ. th. p.I tr. VI qu. 26 memb. I, art. 2 partic. I. — Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle, 2e série (voir *Bull.* II, no 125) 59-89.

Dans cette bonne étude d'ordre plutôt philosophique, où le P. P. détermine, d'après la Somme théologique (pourquoi avoir négligé la *Summa de bono* ?) la doctrine de S. Albert sur la causalité du bien (causalité exclusivement finale du *bonum per se*, s'alliant avec les autres causalités, efficiente, formelle et même matérielle pour le *bonum per accidens*), nous nous bornons à noter avec le P. P., au point de vue littéraire, l'influence manifeste du Pseudo-Denys et, malgré de réels points de convergence, l'indépendance relative de la Somme théologique d'Albert vis-à-vis de la Somme d'Alexandre de Halès. O. L.

162. A. M. Rohner O. P. *Kommentar des hl. Albertus Magnus zur Einführung in die Politik des Aristoteles.* — Div. Thom. Fr. 10 (1932) 227-240.

A propos du Commentaire d'Albert le Grand sur l'Introduction à la Politique d'Aristote, le P. R., en quelques pages d'allure synthétique, compare les deux mentalités. Albert, comme Aristote, a fortement rivé la morale politique au concept de nature ; mais beaucoup mieux que le Stagirite, il en a détaché le concept de la personnalité humaine : ce qui apparaît en étudiant chez les deux philosophes les rapports de l'individu avec la société civile, les notions de bien commun, d'organisation politique, de science politique.

On regrettera que le P. R. se soit défendu de citer aucun texte d'Albert, surtout que, d'après sa juste remarque, l'évidence en ces points n'apparaît pleinement qu'à la lecture du Commentaire entier d'Albert.

O. L.

163. P. Synave O. P. *CR de S. Thomae Aquinatis Opera omnia T. XV. Summa contra Gentiles. Liber Quartus* (voir *Bull.* I, n° 1059). — Bull. thom. 9 (1932) [460]-[480].

Dans ce compte rendu très favorable on trouvera d'utiles remarques et d'ingénieuses hypothèses concernant : 1) la tradition *pA* dérivant de la rédaction non définitive, mais proche de la dernière main, de l'autographe : le P. S. est porté à croire que l'apographe, source de cette tradition *pA*, se terminait comme celle-ci au ch. 45 du livre III ; 2) l'*exemplar* parisien : le P. S. établit que, selon toute vraisemblance, il y avait, pour les ouvrages d'auteurs réputés, autant d'*exemplaria* que de *stationarii* ; *Paris Nat. lat. 3107* serait un d'entre eux, mais de mauvaise qualité, comme le montre l'état de son texte ; 3) le cas d'homéotéleuthie de la fin du ch. 54 du livre IV ; cette faute, qui devait se trouver dans l'apographe, suggère au P. S. l'hypothèse que S. Thomas lui-même aurait pu dicter l'une ou l'autre partie de son manuscrit au copiste, qui aurait ici distraitement écrit le *etc.* prononcé par le saint Docteur ; 4) l'interprétation du ch. 11 où le P. S. ne voit pas pourquoi il faudrait dénier à S. Thomas la paternité de ce passage qui, d'ailleurs, n'est certainement pas actuellement à sa place normale. Au début de la recension, le P. S. a tenu à reven-

diquer le caractère théologique de toute la Somme contre les Gentils : manifester la vérité révélée, tout en éliminant les erreurs contraires par les armes mêmes employées par les adversaires : la raison contre les mahométans et les païens, l'ancien Testament contre les Juifs, le Nouveau Testament contre les hérétiques. O. L.

164. G. THÉRY O. P. *L'autographe de S. Thomas conservé à la Biblioteca nazionale de Naples.* — Arch. Fratr. Praed. 1. (1931) 15-86.

165. G. THÉRY O. P. *Le petit reliquaire du Couvent de San Domenico maggiore contenant une page autographe de S. Thomas d'Aquin.* — Arch. Fratr. Praed. 1 (1931) 336-340.

Un ms bien connu de la Bibliothèque nationale de Naples, provenant du couvent des Dominicains de San Domenico Maggiore, contient le Commentaire d'Albert le Grand (et non de S. Thomas d'Aquin) sur les ouvrages du Pseudo-Denys.

Grâce à une analyse très attentive des *petie*, des cahiers et de leurs réclames, le P. T. constate que 73 folios ont été arrachés, un peu partout, à ce ms qui, à l'origine, devait en comporter 214.

Cette copie du Commentaire d'Albert le Grand est-elle le fait de S. Thomas d'Aquin ? Question des plus ardues que le P. T. est porté à résoudre, mais avec grande réserve, par l'affirmative. Sans doute, si l'on compare la *littera inintelligibilis* du ms de Naples avec la même *littera* employée par S. Thomas dans l'autographe du *Contra Gentiles* de *Vat. lat. 9850*, on y rencontre des divergences profondes ; mais il n'en est plus de même si l'on confronte les folios 89^r, 117^v du ms de Naples, d'écriture calligraphique, avec le folio 16^v du *contra Gentiles* écrit, lui aussi, en calligraphie. Aux yeux du P.T., il y a une évolution dans la *littera inintelligibilis* du ms de Naples : très différente d'abord de l'écriture du *Contra Gentiles*, elle se rapproche, par moments, de l'écriture des autographes certains de S. Thomas. Le ms de Naples serait donc un autographe du saint Docteur écrit d'une main jeune qui s'achemine vers son écriture courante.

Parmi les folios arrachés au ms de Naples, le P. T. en a retrouvé un (le 162e de l'original, ou, si l'on veut, celui qui devrait être le 115e du ms actuel) renfermé dans le petit reliquaire du couvent dominicain de Naples qui possédait le ms étudié ici jusqu'à la fin du XVIIIe siècle.

O. L.

166. A. HUFNAGEL. *Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin* (Veröffentlichungen des Katholischen Institutes für Philosophie Albertus-Magnus-Akademie zu Köln 2, 5-6).— Münster, Aschendorff, 1932 ; in 8, XXII-301 p. Mk. 14.35.

L'étude de M. H., pour intéresser au premier chef les philosophes et

les historiens de la philosophie, n'en doit pas moins retenir l'attention des théologiens. A la question : S. Thomas a-t-il admis l'existence, chez l'homme, d'un mode de connaissance spirituelle intuitif, à côté du mode discursif, l'auteur répond par l'affirmative. S. Thomas admet même plusieurs espèces d'intuition. Deux d'entre elles se rattachent à l'ordre naturel et philosophique : l'intellection des premiers principes et la saisie non discursive des essences. Dans l'ordre surnaturel et religieux il en admet cinq : la connaissance expérimentale et affective de Dieu, l'acte du don d'intelligence et celui du don de science, l'extase et la vision prophétique. L'auteur retrace en détail la description psychologique que saint Thomas a donnée de chacune de ces diverses espèces d'intuition. Il en étudie l'objet, l'acte, le sujet, et, enfin, la valeur. Trois traits caractéristiques sont communs à toute intuition : elle est un mode de connaissance distinct de la connaissance discursive ; elle saisit son objet d'une façon immédiate, à l'opposé de la connaissance discursive indirecte ; elle supplée aux lacunes inhérentes à toute connaissance discursive, tant au point de vue de la mainmise sur l'objet qu'au point de vue de la certitude.

Avant d'aborder cette étude de l'intuition chez saint Thomas (qui comprend les p. 192-292), l'auteur s'est astreint d'étudier au préalable sa notion de la connaissance en général (p. 59-191). Saint Thomas possède une notion de la connaissance comme telle, s'appliquant à tout mode de connaissance possible. Cette connaissance il l'étudie, non pas en critique (au sens kantien) mais avant tout en métaphysicien. Il reconnaît cependant la nécessité de recourir en outre à la méthode psychologique descriptive, et il l'applique, comme nous l'avons vu à l'intuition.

M. H. ne s'est point contenté d'étudier la théorie de l'intuition d'après saint Thomas. Il a tenu encore à la situer. Dans une ample introduction (p. 1-58) il avait commencé par fixer la notion même d'intuition et par distribuer systématiquement en trois classes les philosophes de l'intuition, aussi religieuse. Ce sont, d'une part, les intellectualistes, parmi lesquels Nicolas de Cues (p. 28-30), et de l'autre, ceux qui voient dans l'intuition surtout un acte d'ordre affectif ; puis, entre les deux, le groupe intermédiaire qui fait la part plus ou moins grande à l'élément intellectuel ou affectif (notamment saint Augustin, p. 50-52). Saint Thomas qui attribue l'intuition naturelle à l'intelligence, reconnaît que la connaissance expérimentale de Dieu constitue un acte complexe, où l'élément affectif joue son rôle. Il se rattache par là au groupe intermédiaire. Dans le domaine naturel cependant il se rapproche d'un des groupes extrêmes et notamment de la théorie de l'intuition de Husserl, ce qui montre, une fois de plus, la modernité de la philosophie thomiste. Quant à l'intuition surnaturelle, elle n'a, d'après saint Thomas, rien de commun avec l'ontologisme ; elle ne présente jamais un caractère anti-intellectualiste, purement émotionnel ; elle constitue toujours un don surnaturel auquel l'homme ne peut apporter qu'une disposition ; elle n'aboutit pas à une mystique purement intellectualiste, l'élément affectif y ayant sa part essentielle, au moins dans la connaissance expérimentale de Dieu.

Cette simple analyse aura suffi à montrer l'intérêt de ce travail. L'en-

quête a été menée avec une application consciencieuse et une méthode parfois un peu rigide. Il est particulièrement intéressant de noter ici l'évolution que l'auteur a pu indiquer en plusieurs occasions dans la pensée de saint Thomas, surtout à propos de la vérité (p.174-191). M. H. est très au courant de la littérature de son sujet, aussi de la littérature étrangère. On est d'autant plus étonné de certaines omissions dont la plus grave me semble celle des études du P. Rousselot sur la connaissance *per connaturalitatem*. G. L.

167. J. PÉGHAIRE C. S. Sp. *L'axiome « Bonum est diffusivum sui » dans le néo-platonisme et le thomisme.* — Rev. Univ. Ottawa 1 (1932) Section spéciale 5*-30*.

L'axiome susdit, attribué par tout le moyen âge à Denys, est sans doute, remarque le P. P., un résumé du texte du *De divinis nominibus* cap. 4 : *ea* (*bonitas*) *quae est bonum, ut substantiale bonum, ad omnia existentia extendit bonitatem.* Chez le Pseudo-Denys, le bien comme tel est considéré, non seulement comme cause finale, mais aussi comme cause efficiente. Cette double causalité du bien se retrouve d'ailleurs dans la tradition néo-platonicienne avec Proclus et Plotin, et s'origine finalement en Platon. Or, constate le P. P., S. Thomas d'Aquin, non seulement se montre assez défiant vis-à-vis de l'axiome, mais il l'entend uniquement dans le sens de causalité finale. Et la raison est simple : *bonum habet rationem finis.* Si S. Thomas se sépare ainsi de la tradition platonicienne, c'est parce qu'il place l'être avant le bien, reconnaissant à l'être seul la causalité efficiente. Cependant S. Thomas intègre la notion platonicienne dans son système : le bien influe comme cause finale en décidant l'être, cause efficiente, à se produire au dehors. Pages excellentes qui servent à mieux comprendre, chez S. Thomas, la métaphysique de la causalité, et ses applications, telle l'action réciproque de l'intelligence et de la volonté dans la psychologie et la morale thomiste. O. L.

168. M.-D. CHENU O. P. *La psychologie de la foi dans la théologie du XIIIe siècle.* Genèse de la doctrine de saint Thomas, Sum. th., II^a II^ae, q. 2, a. 1. — Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle, 2e série (voir *Bull.* II, n° 125) 163-191.

Le P. Ch. situe fort judicieusement, concernant l'acte de foi, la position de S. Thomas vis-à-vis de la définition traditionnelle accréditée par Hugues de Saint-Victor. Celui-ci réagissait contre Abélard qui avait défini la foi une *existimatio*, terme légitime en soi, mais créant une équivoque. C'est pour la dissiper que Hugues définit la foi comme une *certitudo*, supérieure à l'*opinio*, quoique inférieure à la *scientia*, et souligne fortement le rôle de l'amour dans la foi.

Hugues manquait toutefois de fermeté dans ses concepts philosophi-

ques. Cette fermeté sera donnée par S. Thomas. Celui-ci, d'une part, précise le rôle de l'amour en faisant de la foi un acte commandé par la volonté ; et d'autre part, il ne craint pas d'appliquer à l'acte de foi les schèmes de la psychologie d'Aristote : la foi est un acte, non de l'intellect pratique, mais de l'intellect spéculatif, inférieur d'ailleurs, comme acte de connaissance, à la science proprement dite.

Incidemment, le P. Ch. cite l'un ou l'autre précurseur de S. Thomas, spécialement S. Albert de Grand ; mais il promet une étude où il suivra l'évolution du concept de Hugues de Saint-Victor à S. Thomas d'Aquin.

Le P. Ch. note (p. 166, note 1) que Jean de Salisbury attribue à *Magister Hugo* (Hugues de Saint-Victor) une définition de la *Summa Sententiarum*. Voir une attribution du même genre chez Robert de Melun, signalée par le P. R. Martin (*Bull.* II, n° 30). O. L.

169. P. Dumont. *L'appétit inné de la béatitude surnaturelle chez les auteurs scolastiques.* — Ephem. theol. lovan. 8 (1931) 205-224, 571-591 ; 9 (1932) 5-27.

Le P. D. s'est demandé si, au fond du débat qui sépare les théologiens au sujet du désir naturel de voir Dieu, il y a autre chose qu'une querelle de mots. Excellente idée de rechercher la réalité au delà des formules. Seulement il y aurait fallu plus de trois articles pour préciser sur ce point la pensée de Duns Scot, Sylvestre de Ferrare, Dominique Soto, Tolet, Grégoire de Valence, Vasquez, Ripalda et saint Thomas (tel est l'ordre adopté par l'auteur). La conclusion de cette hâtive enquête c'est que, contrairement à ce que l'on pensait communément, aucun de ces auteurs n'a admis ni l'existence d'un désir de nature qui fût, en réalité, plus qu'une pure ordination obédientielle, ni une démonstration philosophique de la possibilité de la vision intuitive. Nous ne croyons pas convaincante l'étude du P. D. Il nous pardonnera de lui en dire ici quelques raisons. D'abord, loin d'apporter aucun document nouveau, il néglige des textes qui auraient pu éclairer son sujet. Ainsi, par exemple, les précisions données par Sylvestre de Ferrare à propos de *C. Gent.* 3 c. 101 et 102 et le commentaire de Soto *In Sent.* 4 d. 49 q. 2 a. 1. De plus, il se montre enclin à suppléer par ses propres réflexions et déductions à ce que les textes ne disent pas (voir p. ex. p. 573). On se demande aussi s'il s'est toujours bien rendu compte de l'importance de certains éléments essentiels du problème, notamment de cet appétit de nature, qui est la relation constante entre une nature et sa fin propre, ce *pondus naturae* de Soto, qui a tant effrayé même des partisans du désir naturel, et que le P. D. accueille de bonne foi et sans arrière-pensée comme « la tendance obscure et conditionnelle d'une puissance obédientielle (p. 578) ».

En ce qui concerne saint Thomas, l'auteur se borne à établir trois propositions. 1. « Rien ne s'oppose à ce que S. Thomas en discutant (*C. Gent.* 3) de la vision intuitive avec les philosophes arabes ait argumenté en fonction d'une révélation *communément acceptée de lui et de ses adversaires* (p. 15) ». Considération qui est loin de trancher cette question si discutée.

— 2. « Le désir naturel de la vision intuitive dont parle saint Thomas ne peut s'entendre d'un appétit naturel au sens fort du mot (p. 16) », parce que « le Docteur Angélique n'admet de puissance naturelle ou d'appétit naturel qu'en corrélation avec un terme susceptible d'être acquis par le sujet grâce au jeu régulier des forces créées (p. 18) ». A l'appui de cette affirmation quatre textes sont cités. Dans le premier seul il est question de « désir naturel ». Que le P. D. ait songé à appliquer à l'*appetitus naturalis* ce que saint Thomas dit de la *potentia passiva naturalis*, cela surprendra ceux qui se sont familiarisés avec la terminologie thomiste en cette matière. Quant à l'unique texte *ad rem* (*C. Sent.* 3 d. 27 q. 2 a. 2 ad 4), le *desiderium naturale* dont il y est question n'a rien à voir, comme le prouve le contexte et la comparaison avec les passages parallèles, ni avec l'appétit ontologique, la finalité de la nature, ni avec l'appétit naturel de savoir qui s'étend de fait à l'essence divine. S'opposant à la charité, il doit s'entendre d'une élection efficace de la fin, but de l'activité morale. Il serait d'ailleurs facile de compléter ce texte par les autres passages où saint Thomas affirme expressément l'existence d'un appétit naturel à l'endroit d'un bien qui, pourtant, ne peut être acquis par un agent créé. Si l'on veut faire avancer la discussion, peut-on choisir l'une des deux séries d'assertions apparemment contradictoires, sans tenir compte des textes opposés, ni discuter les essais de conciliation tentés par d'autres commentateurs ? — 3. « S. Thomas n'admettait pas que l'intelligence humaine pût démontrer positivement la possibilité de la vision intuitive (p. 15) ». Sont cités à l'appui quelques-uns des nombreux textes où saint Thomas insiste sur la nécessité de la révélation et de la grâce pour connaître et désirer la béatitude surnaturelle. Le P. D. en déduit que l'homme devait donc ignorer la possibilité de la vision. Non : les textes abondent où saint Thomas prouve la possibilité de la vision en partant précisément du désir naturel de savoir ! La possibilité intrinsèque de la vision (moyennant un secours divin), prouvée par notre désir naturel de savoir est autre chose que la possibilité pratique d'y parvenir, en vertu de notre destination surnaturelle inconnue de la raison. G. L.

170. F. IBRANYI. *Ethica secundum S. Thomam et Kant* (Theses philosophicae Pontificii Collegii Angelici). — Roma, Collegio Angelico, 1931 ; in 8, 225 p.

M. I. donne d'abord un commentaire suivi de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin 1ª 2ªᵉ q. 18 où se rencontrent les formules fondamentales sur les éléments et la norme de la moralité. Il se borne au texte de la Somme, sans s'intéresser à l'affinement progressif des formules thomistes qui ont préparé celles de la Somme. Il conclut de la sorte ce premier chapitre : « Regula moralitatis pro S. Thoma non est natura humana, sed ratio recta (p. 49) ». A ce propos notons une fois pour toutes qu'il est passablement arbitraire d'englober sous la même rubrique la théorie appelée par l'auteur « suarézienne », qui voit dans la moralité une dénomination extrinsèque à l'acte et qui dès lors mettrait la moralité, non dans

la droite raison, mais dans la nature humaine, et la théorie de ceux qui, se croyant, à tort ou à raison d'ailleurs, fidèles interprètes de la pensée de S. Thomas, affirment explicitement que la norme de moralité est la droite raison et qui, en même temps, pour souligner le caractère intrinséciste de la morale thomiste, fondent celle-ci, non sur une volonté positive quelconque même divine, mais sur la nature humaine elle-même, en tant que raisonnable. Nous nous permettons, puisqu'on nous a mis en cause, de citer ces bouts de lignes où nous avons résumé la pensée de S. Thomas : « La raison est norme de moralité... Le bien moral se déterminera donc en fonction de la nature raisonnable de l'homme, laquelle se définit par la raison et la volonté. De ces deux éléments toutefois la raison est le spécifique. L'on dira donc d'un acte qu'il est moralement bon, s'il est conforme à la raison (*L'intellectualisme de la morale thomiste*, dans *Xenia thomistica*, t. 1, 1924, p. 419) ».

La partie suivante de l'ouvrage relative aux successeurs de S. Thomas est plus importante, du moins du point de vue de l'histoire des doctrines. M. I. définit d'abord la position des nominalistes concernant les rapports entre l'entité physique de l'acte et sa moralité, ainsi que le constitutif formel de celle-ci. Sur ces sujets on trouvera alignés ici de nombreux textes de Guillaume d'Ockham, de Gabriel Biel et de Jacques Almainus. Mais le mérite principal de ce travail, au point de vue historique, est d'avoir révélé la doctrine de la jeune école thomiste de Salamanque, en exploitant largement les deux Commentaires inédits de François de Vitoria sur la 1ª 2ªe de S. Thomas d'Aquin : l'un, de 1533, consigné dans *Ottob. 1000*, le second, de 1539, contenu dans *Vat. lat. 4630* ; le Commentaire du même livre de Melchior Cano, d'après *Ottob. 289*, et celui de Pierre de Sotomajor (en 1559) d'après *Vat. lat. 4634*. M. I. publie d'abondants extraits de leurs commentaires sur la 1ª 2ªe de S. Thomas q. 18 a. 1, 2, 4 ; q. 19 a. 3 et 4, définissant leurs positions vis-à-vis de S. Thomas, de Duns Scot et des occamistes. Ces pages constituent une heureuse contribution à l'histoire des théories morales du XVIe siècle.

M. I. poursuit son enquête historique en s'attachant à Grégoire de Valence, à Suarez et à Vasquez. Et toute la seconde partie de l'ouvrage est consacrée à la morale kantienne. Mais ceci nous fait sortir des limites d'un *Bulletin de théologie médiévale*. O. L.

171. A. Jaroszewicz. *L. A. Senecae philosophi et S. Thomae Aquinatis « De moralitate atque educatione affectuum » doctrina exposita et critice comparata.* — Vilnae, Libraria S. Adalberti, 1932 ; in 8, 155 p.

M. J. confronte l'éthique stoïcienne, incarnée dans Sénèque, avec l'éthique de S. Thomas d'Aquin en un de leurs points vitaux : la place à donner aux passions dans la vie morale. Exposé qui suppose un premier chapitre sur la psychologie des passions.

S. Thomas ne restreint pas, comme Sénèque, le sens du mot passion

aux mouvements désordonnés de l'appétit sensitif. Sa division générale des passions selon l'appétit concupiscible et irascible correspond en substance avec celle de Sénèque, étant prise à la même source, Aristote. Il faut en dire autant de l'exposé des deux moralistes relatif à l'influence des passions sur l'âme. Quant à la moralité des passions, tandis que Sénèque les condamne toutes, S. Thomas en fait des mouvements indifférents en soi, tirant leur moralité de la conformité de leur objet avec la saine raison. Sénèque, en conséquence, assignait comme première tâche de la vertu de tempérance d'exclure les passions de la vie vertueuse ; S. Thomas ne prône jamais cette *apathia*, mais intègre les passions dans la vie par leur soumission à la raison. A côté de cette tâche générale de la vertu de tempérance, Sénèque lui assigne des champs d'action bien déterminés, la répression des voluptés et de la colère. L'exposé de S. Thomas est beaucoup plus ample ; dans l'ensemble les deux exposés correspondent matériellement, mais s'opposent formellement, par suite des principes généraux indiqués ci-dessus.

M. J. a concentré son effort sur cette mise en présence des deux systèmes ; ce qui a son utilité. Mais par là même il a laissé inexploitées de multiples nuances qui font des aperçus de S. Thomas un chef-d'œuvre de psychologie et de morale : je ne veux citer que le « syllogisme de l'incontinent » qui eût cependant si bien défini l'influence de la passion. L'ouvrage de M. J. a été rédigé en 1914. Depuis lors de nombreuses analyses très fines ont paru — telles les multiples études du P. H. D. Noble — dont la bibliographie ne fait aucune mention ; tout lecteur un peu averti trouvera cependant qu'il eût été grandement avantageux de s'en inspirer.

O. L.

172. J. Laporte. *Le libre arbitre et l'attention selon saint Thomas.* — Rev. Métaph. Mor. 38 (1931) 61-73 ; 39 (1932) 199-223.

De l'ensemble des textes de S. Thomas d'Aquin M. L. dégage, en termes heureux, la notion thomiste du libre arbitre. S. Thomas synthétise la conception aristotélicienne, *potestas ad opposita*, et la conception traditionnelle augustinienne, *remotio coactionis*. La volonté, en effet, est dans la raison qui, en tant que faculté de l'universel, conçoit le bien en général et perçoit la disproportion avec ce bien de tous les biens particuliers. Si donc la volonté se porte vers l'un de ceux-ci, ce n'est pas à cause de cet objet ; mais parce qu'elle est maîtresse de son acte. C'est cette maîtrise, *remotio coactionis*, qui explique sa *potestas ad opposita*.

Mais où se rencontre cette maîtrise ? Car une fois la décision ultime de la volonté prise, l'action extérieure en résulte spontanément. Et d'autre part, toujours selon S. Thomas, cette décision ultime du vouloir se conforme toujours au jugement préalable. Si donc il y a liberté, ce ne peut être que dans ce jugement. Y existe-t-elle ? Oui, parce que nous sommes maîtres de notre jugement, pouvant juger de celui-ci. Et ici M. L. étudie de près la série des actes préparatoires au choix, l'acte propre du libre arbitre : à savoir la délibération, le jugement, l'assentiment, et à l'origine

de chacun d'eux, il discerne, chez S. Thomas, la causalité efficiente de la volonté libre, désignée aujourd'hui par le terme « attention » ; en un mot : nous sommes maîtres de notre jugement parce que nous sommes maîtres de notre attention.

Du point de vue strictement historique, il y aurait lieu de signaler que cette loi psychologique qui relie l'action à la décision du vouloir et celle-ci au jugement préalable a été développée dans le *De veritate*, mais que, sans être répudiée, elle a fait place dans le *De malo* à un autre schème d'exposition. Par ce changement, S. Thomas aura sans doute voulu séparer sa théorie de celle des averroïstes qui, aux environs de 1270, soulignaient à leur tour cette loi du dynamisme psychologique. O. L.

173. C. MARTYNIAK. *Le fondement objectif du droit d'après saint Thomas d'Aquin.* — Paris, P. Bossuet, 1931 ; in 8, 207 p. Fr. 30.

M. M. divise son étude en deux parties. Dans la première il expose le contenu de la Somme théologique de S. Thomas, 1ª 2ªᵉ q. 90-97 : définition de la loi en général (chapitre déjà paru auparavant ; cf. *Bull.* I, nº 493), effets de la loi, les grandes divisions des lois, avec insistance sur la loi naturelle et la loi positive. Fruit d'un premier contact avec les textes thomistes, ces pages n'abordent guère les finesses ni ne résolvent les difficultés de la terminologie, mais résument clairement l'essentiel de la doctrine.

La seconde partie étudie, d'après S. Thomas encore, les rapports du droit positif avec l'ordre moral : le droit naturel, son contenu, ses propriétés selon qu'il s'agit des premiers principes ou des conclusions immédiatement déduites ; le droit positif dans sa dépendance surtout vis-à-vis du droit naturel.

Cette seconde partie, en maints passages, fait double emploi avec la première. Ce défaut vient de ce que M. M. estime que S. Thomas distingue la *lex naturalis* du *ius naturale*, comme si ce dernier terme désignait l'objet de la loi naturelle. Distinction arbitraire que ne fondent pas les textes apportés à cet effet : pas plus que ses contemporains, S. Thomas n'a vu de distinction entre ces deux termes. Il nous semble aussi que M. M., trop désireux de faire s'accorder les formules thomistes, a poussé trop loin le rapprochement entre le *ius gentium* et les conclusions déduites immédiatement des premiers principes : les textes de 1ª 2ªᵉ q. 95 a. 4 et de 2ª 2ªᵉ q. 57 a. 3 répondant, chez S. Thomas, à des lignes de pensée différentes. De même, du point de vue d'un exposé de la théorie thomiste, on ne voit pas qu'il y ait lieu de maintenir la distinction, pleine d'équivoque en ce qui concerne la philosophie du droit familial, entre principes primaires et principes secondaires du droit naturel, puisque S. Thomas lui-même l'a abandonnée dès avant sa Somme théologique.

Comme exégèse des textes, le travail de M. M. a donc ses lacunes, parce que M. M. n'a pas fait œuvre d'historien. Mais comme exposé des grandes idées de l'ordre juridique selon S. Thomas, cette étude se recommande

par sa clarté, avec le mérite d'avoir souligné le caractère objectif et rationnel que S. Thomas voit dans la loi naturelle, source et norme de toute loi positive. O. L.

174. V. Urmanowicz. *De formatione virtutum a caritate seu de caritate qua forma virtutum secundum doctrinam sancti Thomae Aquinatis.* — Vilnae, Libraria S. Adalberti, 1931 ; in 8, xi-103 p.

Étude historique de la formule *caritas forma virtutum*, d'abord chez les précurseurs de S. Thomas d'Aquin, ensuite chez S. Thomas lui-même.

L'étude des précurseurs débute avec Pierre Lombard et s'arrête aux grands noms : Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Halès, S. Albert le Grand, S. Bonaventure. autour desquels se groupent des noms réputés secondaires. A part Guillaume d'Auxerre qui ne reconnaît à la charité qu'une causalité motrice, les théologiens lui attribuent volontiers plusieurs genres de causalité, efficiente, formelle, finale ; S. Bonaventure y ajoute la causalité exemplaire, déniée par S. Albert le Grand.

La seconde partie expose les modes de causalité que S. Thomas reconnaît à la charité, considérée soit dans son acte, soit comme vertu. Et pour mieux les définir, M. U. leur compare d'autres modes d'information connexes, celui de l'acte humain par son objet, celui des vertus morales par la prudence, celui des vertus intellectuelles par la sagesse, enfin celui de toutes les vertus par la grâce sanctifiante. Ici, comme dans la première partie, l'exposé est clair et témoigne d'une lecture attentive des textes.

L'étude des précurseurs aurait dû être menée plus à fond. Parmi les prédécesseurs immédiats, on devrait ici encore, mettre en relief la théorie du chancelier Philippe qui, en opposition à Guillaume d'Auxerre, introduit des distinctions génératrices d'un nouveau courant doctrinal. En dépendance de lui, on devrait s'étendre sur Odon Rigaud (*Bruges Bibl. comm. 208* f. 435vb-437vb) et sur une question attribuée par le P. Pelster (voir *Bull.* I, n° 813) à Guillaume de Militon : *Queritur de hoc uerbo* : *caritas est forma uirtutum* ; *queritur utrum caritas possit esse informis* (*Toulouse 737* f. 63vb-64va). Remontant plus haut on pourrait allonger la liste des auteurs qui ont touché la question et citer Hugues de Saint-Cher (*Bruges Bibl. comm. 178* f. 65ra), Godefroid de Poitiers (*Avranches 121* f. 119va), Étienne Langton (*Paris Nat. lat. 14556* f. 214 ^{rb}), Maître Martin (*Paris Nat. lat. 14556* f. 313^{v}), Prévostin de Crémone (*Bruges Bibl. Comm. 239* f. 57vb).

Quant à la seconde partie, pourquoi s'en tenir pour S. Thomas à un exposé systématique où sont confondus les textes de toutes les époques de sa carrière ? Une formule traduit une pensée. Ne faisons donc pas à S. Thomas, qui travaille si attentivement ses phrases, l'injure de croire qu'un changement de formules ne correspond à aucun changement, à aucun affinement de sa pensée. Ici spécialement, comme une lecture attentive des textes pourrait le montrer, l'évolution des formules thomistes serait fort instructive.

Malgré son mérite réel, le travail de M. U. laisse place à un exposé plus

fidèle de la pensée vivante de S. Thomas et à une étude plus pénétrante de ses préformations. O. L.

175. W. Wittebruch. *Die Gewissenstheorie bei Heinrich von Gent und Richard von Mediavilla.* — Elberfeld, Wuppertaler, 1929 ; in 8, 41 p.

M. W. prépare un travail sur la syndérèse et la conscience chez les théologiens depuis saint Thomas d'Aquin jusqu'à l'époque d'Ockham. Il nous livre ici son étude sur deux d'entre eux, Henri de Gand et Richard de Mediavilla. Comme il le note à juste titre, les problèmes relatifs à la syndérèse et la conscience s'emboîtent dans la question plus générale du libre arbitre.

Aussi bien son exposé sur Henri de Gand débute-t-il par sa conception de la volonté ; il se poursuit par l'analyse de la syndérèse et de la conscience, basée surtout sur le texte capital du *Quodl.* I a. 18, et s'achève par l'étude de l'influence exercée sur ces facteurs par notre tendance au bien et par les vertus morales. Henri de Gand réagit contre l'intellectualisme de S. Thomas en soulignant l'autodétermination de la volonté, en distinguant de la *recta ratio*, acte de raison, la conscience qui, comme la syndérèse mais d'une autre manière, affecte la volonté ; mais il échappe à un indéterminisme absolu en reconnaissant l'influence sur notre vouloir de la tendance au bonheur et des vertus acquises.

Dans son étude consacrée à Richard de Mediavilla, M. W. développe la position de celui-ci vis-à-vis de la syndérèse, compromis entre les deux thèses de S. Bonaventure et de S. Thomas : la syndérèse est une inclination au bien qui affecte à la fois l'intelligence, en tant que persuadant de faire le bien, et la volonté en tant que poussée nécessaire au bien absolu. Quant à la conscience, Richard la conçoit plutôt dans le sens bonaventurien : elle est habitus autant qu'acte, elle se rapporte aux premiers principes autant qu'aux conclusions. L'exposé se termine pas la théorie générale du libre arbitre où plus encore que chez Henri de Gand s'accuse la réaction contre tout déterminisme de la volonté.

M. W. a bien conduit son exposé et de-ci de-là fait d'heureux rapprochements entre les deux théologiens. L'historien désirera sans doute des rapprochements plus intimes encore, vu la chronologie respective des divers ouvrages. Les 8 premiers Quodlibets d'Henri de Gand sont antérieurs au Commentaire des Sentences de Richard, mais les suivants lui sont contemporains. On regrettera aussi que M. W. n'ait pas eu l'occasion de lire les Questions disputées de Richard, datant de 1284 d'après les recherches du P. Hocedez, et dès lors antérieures au Commentaire des Sentences du même et postérieures aux 7 premiers Quodlibets d'Henri de Gand. O. L.

176. E. Longpré O. F. M. *Le Commentaire sur les Sentences du B. Gauthier de Bruges (1225-1307).* — Études d'histoire litté-

raire et doctrinale du XIIIe siècle, 2e série (voir *Bull.* II, n° 125) 5-24.

A la faveur de la découverte faite par Mgr Pelzer, dans *Vat. Chigi B. VI 94* f. 99^{r}-206^{v}, du Commentaire sur le 4e livre des Sentences de Gauthier de Bruges (*Bull.* I, n° 497), le P. L. a pu attribuer au même auteur le Commentaire sur le 1er livre, qui se trouve dans le même ms, f. 1^{r}-86^{v}. La preuve s'en trouve dans les notes marginales, inspirées d'un certain *Gual.*, apposées à un Commentaire sur le 1er livre dans *Assise Bibl. comm. 129*, notes que l'on retrouve précisément dans le Commentaire sur le même livre dans le ms cité *Chigi*.

Le P. L. a retrouvé trois autres exemplaires de ce Commentaire sur le 1er livre dans *Florence Naz. Conv. soppr. C. 5. 595*, *Todi 42* et *Paris Nat. lat. 3085 A*, et grâce à celui-ci, il a pu attribuer au même Gauthier le Commentaire, malheureusement fragmentaire, sur le 2e livre qu'on lit dans *Chigi B. VI. 94* f. 94^{r}-98^{v}. Et dans *Florence Naz. Conv. soppr. A. 5. 119*, il a rencontré un nouveau témoin du Commentaire sur le 4e livre. Le P. L. apporte enfin une raison très sérieuse de situer le Commentaire entier entre 1261 et 1265.

En quelques pages qu'il développera sans doute un jour, le savant historien met en bon relief quelques thèses philosophiques et théologiques du maître franciscain. O. L.

177. J. Stufler S. J. *Das Wesen der Erbsünde nach Petrus Olivi.* — Zeitschr. kath. Theol. 55 (1931) 467-475.

Pierre Olieu a traité avec ampleur du péché originel dans ses *Quaestiones in secundum librum Sententiarum.* Il y défend cette théorie que l'essence du péché originel, *quantum ad id, quod dicit positive et principaliter, est amor sui propter se in appetitu superiori naturaliter ingenitus et in potentias rationali voluntati subiectas efficaci redundantia diffusus... Quantum autem ad id quod dicit negative, est aversio mentis a Deo...* (q. 110). C'est un véritable péché sans doute, mais, à la différence du péché personnel, il exclut toute idée de volontariété. Il est imputable à tout homme, non pas en raison de la volonté d'Adam, mais parce que chacun reçoit en naissant cette nature viciée, vouée à la haine de Dieu. Constatant cet état de déchéance, la raison peut conclure à l'existence d'une faute originelle : l'homme soumis à la concupiscence et la mort, ces deux atteintes aux exigences de sa nature, n'a pu sortir tel quel des mains du Créateur.

Le P. S. souligne les points de contact entre cette position, qui paraît isolée au moyen âge, et celle que prendra plus tard Baïus.

Un simple détail, p. 475, pour la date du concile de Sens, lire 1140 au lieu de 1121. H. B.

178. Samuel ab Algaida O. M. Cap. *Christologia lulliana seu de motivo Incarnationis doctrina B. Raymundi Lull.* — Collect. francisc. 1 (1931) 145-183.

On ne pourrait mieux que le P. S. lui-même définir le but et le genre de son article : « Intentio nostra non est, ut doctrinam quam Raymundus Lull circa motivum Incarnationis professus est, critice et scientifice exponamus... Scopus hujus studii in hoc sistit ut, polemica qualicumque concertatione remota, textus omnes ad motivum Incarnationis spectantes, in diversis B. Raymundi operibus dispersos et hucusque plerumque incognitos, in unum colligamus et simul publici juris faciamus (p. 145-146) ».

Avant de s'engager dans le dédale des écrits lulliens, le P. S. (p. 146-157) nous gratifie d'une série de textes où il reconnaît — chez quelques-uns à bon droit — la doctrine scotiste sur le motif de l'incarnation : Proverbes, Ecclésiastique, Pie IX, Léon XIII, S. Paul, S. Bonaventure, Thomas d'Aquin, Albert le Grand, Jean Duns Scot, Matthieu d'Aquasparta, Alexandre de Halès, Bernardin de Sienne, François de Sales, Honorius d'Autun et Laurent de Brindes. Vient ensuite le florilège extrait des œuvres de Raymond Lulle, qui illustre abondamment ce que l'on connaît de cet aspect de la christologie lullienne. H. B.

179. E. Hocedez S. J. *La condamnation de Gilles de Rome.* — Rech. Théol. anc. méd. 4 (1932) 34-58.

Quelles étaient exactement les propositions que, après l'édit de 1277, Gilles de Rome dut rétracter pour rentrer dans sa chaire à Paris ? Jusqu'ici, à la suite du P. Mandonnet, l'on estimait qu'il s'agissait principalement de la thèse de Gilles soutenant l'unité des formes substantielles.

A cette hypothèse, le P. H. oppose victorieusement le fait que, au cours de ces années, la thèse de l'unité des formes ne fut jamais proscrite à Paris, comme le prouvent les témoignages de Gilles de Lessines et surtout de Godefroid de Fontaines et d'Henri de Gand. Voici d'ailleurs une source précieuse d'informations positives : les notes marginales de *Vat. lat. 853* signalées par Mgr Pelzer. Le P. H., après minutieuse analyse, en déduit l'existence d'une liste (si pas de deux listes) comprenant au moins 19 propositions extraites surtout du Commentaire de Gilles sur le premier livre des Sentences et dont quatre sont mentionnées : deux relatives à la création *ab aeterno*, les deux autres concernant le déterminisme de la volonté et la mission des Personnes divines. Il est donc certain, conclut le P. H., que Gilles ne fut pas condamné principalement pour avoir soutenu l'unité des formes substantielles ; son procès n'est que la suite logique de la condamnation de 1277, qui d'ailleurs avait déjà atteint d'avance les trois premières propositions de Gilles mentionnées ci-dessus.

Le P. H., qui connaît très bien cette période, apporte une contribution des plus instructives à l'histoire des années qui suivent immédiatement le décret de 1277. O. L.

180. F. Götting. *Der Renner Hugos von Trimberg.* Studien zur mittelalterlichen Ethik in nachhöfischer Zeit (Forschungen zur deutschen Sprache und Dichtung 1). — Münster, Aschendorff, 1932 ; in 8, VIII-119 p. Mk. 4. XIVe s.

M. G. dégage les idées religieuses qui imprègnent le poème didactique *Renner*, écrit vers 1300 par le bambergeois Hugues de Trimberg. Hugues n'est pas un spécialiste de la philosophie : mais nourri de christianisme et des Écritures, il se fait volontiers moraliste, s'intéressant à la fois aux vertus chevaleresques du passé et aux vertus bourgeoises de son temps, les pénétrant toutes de l'esprit chrétien. M. G. épingle soigneusement, pour les agencer en un schème logique, les vues d'Hugues sur la dogmatique (Dieu, les anges, l'univers, la création et la chute de l'homme, la rédemption, les sacrements parmi lesquels Hugues souligne fortement l'influence de la pénitence et range la bénédiction du chevalier) ; mais il s'attache surtout à l'exposé d'Hugues sur les vertus et les vices, selon la conception augustinienne de la *caritas* et de la *cupiditas*, la première envahissant la vie jusqu'au domaine propre des vertus morales, la seconde inspirant tous les péchés capitaux. Et après les vertus proprement dites, voici le champ d'action de l'*utile* : l'art, les biens de la fortune, l'amour, et tout ce qui est apparenté à l'*honestas* des anciens. Hugues au surplus dit son mot sur les problèmes de morale sociale : relations de l'Église et de l'État, les questions économiques. Comme le note M. G. le genre littéraire, allégorique, adopté par Hugues le portait à s'inspirer, non des cadres intellectualistes du thomisme naissant, mais plutôt de la philosophie traditionnelle augustinienne. O. L.

181. J. LECLER. *L'argument des deux glaives (Luc XXII, 38).* — Rech. Sc. relig. 22 (1932) 151-177, 280-303.

Le premier article sur l'argument des deux glaives (*Bull.* I, nº 1014), qui se présentait comme achevé, notait en finissant, qu'au XIVe s. on commence à s'opposer à l'interprétation allégorique du texte scripturaire. Cette opposition cherche une base chez saint Augustin et le Pseudo-Denys. Elle émane des adversaires de l'idée théocratique qui se voient forcés, pour réussir, d'affaiblir l'autorité de saint Bernard. Les théologiens pontificaux de cette époque s'en tiennent néanmoins à l'interprétation allégorique favorable au pouvoir papal. Au XVe s. : d'une part accord complet chez les canonistes en faveur des idées théocratiques ; d'autre part reprise des discussions antérieures chez les théologiens. Sous l'influence des canonistes les idées théocratiques — et l'argument des deux glaives — se retrouvent chez certains civilistes, tels que Pierre Jacobi, Oldrade et Bartole de Sassoferrato.

A la veille de la Réforme, l'exégèse symbolique subsiste malgré les attaques. Le dernier article est consacré au déclin de l'argument des deux glaives après la Réforme et n'entre donc pas dans le cadre de ce *Bulletin*. J. L.

182. D. M. PLANZER O. P. *Eine unbeachtete Handschrift mit dem Tractatus de adventu Christi des Johannes Parisiensis Quidort O. P.* — Arch. Fratr. Praed. 1 (1931) 342.

Le manuscrit *Bâle Univ. B. VIII. 4*, f. 115^r-118^r (1e moitié du XIVe s.), contient le traité *De adventu Christi* (*Quoniam occasione cuiusdam sermonis*), dont des fragments furent publiés autrefois par Denifle. Celui-ci, sur la foi de plusieurs manuscrits, l'attribua à Jean Quidort. Le P. F. Delorme O. F. M. le revendiqua plus tard pour Roger Bacon (*Arch. francisc. hist.* 4, 1911, p. 209-212) mais sans développer ses raisons. L'exemplaire de Bâle est anonyme. H. B.

183. HUBERTUS A MOGUNTIA [KLUG] O. M. Cap. *De convenientia doctrinae B. Joannis Duns Scoti circa essentiam sacrificii eucharistici cum definitionibus Concilii Tridentini.* — Collect. francisc. 1 (1931) 215-220.

Le P. K. développe un parallèle, déjà amorcé dans ses études antérieures (voir *Bull.* I, n° 107), entre la doctrine de Duns Scot et l'enseignement du concile de Trente sur l'essence du sacrifice eucharistique. La comparaison, un peu abstraite, sert à faire valoir la parfaite concordance de ses deux termes. H. B.

184. G. MEERSSEMAN O. P. *Heinrich van den Calstre von Löwen, O. P.* — Arch. Fratr. Praed. 1 (1931) 159-180.

Le P. M. fait la somme de ce que l'on connaît du dominicain Henri de Louvain. Lorsqu'on a exclu la part de la légende et de la fantaisie, les données certaines restent peu nombreuses. Beaucoup parmi celles-ci sont dues à l'*Hagiologium brabantinorum* de Jean Gielemans, dont on aimerait à connaître de plus près les sources et que le P. M. utilise à travers ce qu'en a édité H. Choquet.

De la famille des van den Calstre, la deuxième des sept familles patriciennes de Louvain, Henri ne naquit certainement pas après le troisième quart du XIIIe siècle. En 1293, en effet, il est déjà prieur du couvent des dominicains de Louvain, et il faut encore placer avant cette date ses études à Cologne et Paris. En 1297 on le trouve lecteur à Cologne, puis il réside à Wimpfen en Souabe. La date de sa mort est inconnue.

De sa production littéraire, on connaît depuis longtemps trois vestiges : une « sentence », une lettre et un sermon. L'examen littéraire et doctrinal auquel les soumet le P. M. est précis et dissipe plus d'une équivoque. Aux manuscrits du sermon cités ici on peut ajouter, semble-t-il, *Trèves Stadtbibl. 303*, qui attribue à Henri de Louvain un *Sermo beate virginis* (f. 99^r-100^r). En plus de ces trois pièces éditées (le sermon dernièrement encore ; voir *Bull.* I, n° 510), le P. S. AXTERS vient de signaler cinq « sentences » nouvelles dans *Gand Univ. 1353* (*Bijdragen tot een bibliographie van de nederlandsch dominikaansche vroomheid* dans *Ons geest. Erf* 6, 1932, p. 38-39). H. B.

185. L. NORPOTH. *Zur Bio-Bibliographie und Wissenschaftlehre des Pietro d'Abano, Mediziners, Philosophen und As-*

tronomen in Padua. — Kyklos, Jahrbuch für Geschichte und Philosophie der Medizin 3 (1930) 292-353.

Les études sur Pierre d'Abano ne sont pas tellement fréquentes que nous puissions passer celle-ci sous silence. Sa troisième partie (p. 314-349), qui expose surtout les idées du philosophe padouan sur le caractère scientifique de la médecine, ne nous intéresse pas ici directement ; mais ses deux premières, sur la vie et les œuvres de Pierre d'Abano, méritent d'être signalées. Sans doute, M. N. ne discute ni ne résoud aucun des problèmes chronologiques ou doctrinaux qui restent pendants ; son but est plus modeste : dégager des hypothèses et des traditions tardives, admises souvent sans discernement, les données les plus fondées, c'est-à-dire en fait peu de choses. Touchant la nature des difficultés que Pierre d'Abano eut avec l'inquisition, tout ce que l'on sait c'est que, à Paris probablement déjà, 55 propositions erronées lui furent reprochées, parmi lesquelles la seule connue concerne l'origine de l'âme.

La partie bibliographique est un catalogue des éditions et manuscrits des œuvres de Pierre d'Abano. Il complète utilement celui qu'avait dressé L. THORNDYKE dans son *History of magic and experimental Science*, t. II, 1923, p. 916-926.

L'étude de M. N. a été publiée en brochure comme « Inaugural-Dissertation » pour le doctorat en médecine à l'université de Leipzig (Leipzig, G. Thieme, 1930 ; in 8, p. 292-353). H. B.

186. M. SCHMAUS. *Nicolai Trivet Quaestiones de causalitate scientiae Dei et concursu divino.* — Div. Thom. Piac. 35 (1932) 185-196.

M. S. édite, d'après *Worcester Cathedral F. 3*, les questions 1 et 5 du Quodlibet XI de Nicolas Trivet (vers 1314), et en résume la doctrine. La science divine n'est cause efficiente des êtres que conjointement à la volonté, laquelle produit les êtres non seulement quant à leur *esse*, mais aussi à leur mode d'être. Quant au concours divin, pas n'est besoin d'une intervention spéciale de Dieu pour appliquer la puissance à l'acte : la forme de l'agent naturel y suffit ; celle-ci toutefois n'existe et ne se conserve qu'en vertu de la causalité divine. O. L.

187. J. QUINT. *Die Ueberlieferung der deutschen Predigten Meister Eckeharts.* — Bonn, L. Rörscheid, 1932 ; in 8, XLIV-957 p. Mk. 31.

Jusqu'à présent, pour étudier les sermons allemands de Maître Eckhart, on ne disposait guère que de l'ancienne édition de F. PFEIFFER, dans le tome II de ses *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts* (1857). L'absence de tout apparat critique, les défauts graves que lui reconnaissaient théologiens aussi bien que philologues, faisaient désirer depuis longtemps un remède à cette lacune qui viciait dans sa base toute étude

de la pensée, de la langue ou du style du mystique rhénan. Ce remède n'était pas facile à trouver. Le plus radical et le plus efficace eût été évidemment une édition critique nouvelle. Mais pareille entreprise se heurtait à des problèmes épineux et des difficultés sans nombre, dont la solution eût épuisé toute une équipe de travailleurs, et voyait par là sa réalisation reléguée dans un avenir lointain. D'autres essais furent tentés, plus modestes mais visant à des résultats plus immédiats ; tel surtout celui de Spamer qui, en 1909, étudia la tradition manuscrite dont s'était servi Pfeiffer et soumit son texte à une vérification nouvelle. Cet effort, resté sans lendemain, ne réussit toutefois qu'à provoquer une défiance plus grande à l'égard de l'édition de Pfeiffer et à rebuter les philologues devant les difficultés inextricables d'un travail de critique textuelle vraiment utile.

Le premier, M. Q. a eu le courage d'affronter dans toute son ampleur le problème de la tradition manuscrite des sermons allemands d'Eckhart. La méthode qu'il a choisie et qu'il expose dans son introduction est la plus sage et la seule qu'imposaient les conditions du travail. Le champ est nettement délimité : les 111 sermons de l'édition de Pfeiffer, dans tous les manuscrits actuellement connus. D'un côté, M. Q. exclut les textes étrangers à Pfeiffer ; d'un autre, il s'interdit toute recherche de nouveaux témoins (mentionnons, pour mémoire, un exemplaire du sermon 6 non utilisé ici et que signale dans *Wiesbaden 51*, f. 3ra-5rb — XVe siècle, originaire de Schönau — le récent catalogue de G. Zedler, *Die Handschriften der Nassauischen Landesbibliothek zu Wiesbaden*, Leipzig 1931, p. 62). La question d'authenticité a été également écartée ; çà et là cependant on trouvera une indication nouvelle en faveur de l'authenticité de l'un ou l'autre sermon ; par ex. en faveur du sermon 36, un parallèle avec l'*Opus sermonum*.

Dans ce domaine bien défini de la critique textuelle, la seule base concrète sur laquelle devaient s'appuyer les recherches était l'édition de Pfeiffer. Le but de M. Q. est donc resté en premier lieu un examen critique de ce texte, en reconstituant d'une manière aussi exacte que possible la filiation des manuscrits et en faisant passer leurs variantes au crible de la critique. Ce travail lui permettait d'épurer ensuite le texte de Pfeiffer de ses nombreuses erreurs. De là les deux grandes divisions qui partagent l'étude de chaque sermon: tradition manuscrite, corrections de texte. Après avoir indiqué les manuscrits utilisés par Pfeiffer, ceux qu'il y a ajoutés (avec indication des auteurs qui les ont déjà étudiés), les textes parallèles (dans Pfeiffer et autres, en particulier dans les actes du procès), les références aux principales traductions (Buttner, Lehmann, Schultze-Maizier), M. Q. cherche d'abord à distinguer dans la somme des manuscrits des groupes importants, en relevant les variantes qui les caractérisent. Ces groupes eux-mêmes sont éventuellement subdivisés jusqu'en leurs dernières ramifications. Les variantes propres à chaque texte particulier sont notées d'une façon aussi complète que possible, ce qui permettra d'emboîter facilement dans la classification ici donnée les témoins qui viendront à être découverts dans la suite. Si l'on songe qu'au-

cun manuscrit des sermons d'Eckhart ne dépend d'un autre, on se rendra compte des brèches que le temps a faites dans la tradition, et aussi du travail gigantesque qu'a dû accomplir M. Q. pour débrouiller cet écheveau. Lorsque les manuscrits se dissociaient non seulement en groupes, mais en textes différents, il en a traité séparément, éditant les parallèles non encore publiés (par ex. sermon 39, 76_1, 108). Les corrections de texte, au nombre d'environ 2300, sont toutes exigées, à des degrés divers, par la tradition manuscrite. Les spécialistes de la philologie germanique apprécieront dans le détail les résultats de cette épuration. Du point de vue — qui est ici le nôtre — de l'histoire des doctrines religieuses, on ne peut qu'approuver M. Q. d'avoir visé en premier lieu à éliminer les erreurs de sens et à restituer dans sa pureté primitive la doctrine des sermons.

Au terme de son enquête, c'est avec une fierté légitime que M. Q. peut se rendre le témoignage de n'avoir pas peiné en vain. Grâce à son examen de la tradition manuscrite des sermons, dont on ne connaissait jusqu'ici rien ou presque, l'étude d'Eckhart est entrée dans une phase nouvelle. Si l'on ne peut en espérer encore une édition critique pour un avenir prochain, du moins la possibilité de pareille édition est maintenant démontrée et la voie à suivre est ici toute tracée. En attendant, le monumental ouvrage de M. Q. restera indispensable à quiconque s'intéresse à la langue ou la doctrine de Maître Eckhart. H. B.

188. P. GAUCHAT O. M. Conv. *Cardinal Bertrand de Turre Ord. Min. His Participation in the theorical Controversy concerning the Poverty of Christ and the Apostles under Pope John XXII.* — Rome, Tipogr. poligl. vaticana, 1930 ; in 8, XV-111 p. L. 10.

Bertrand de la Tour, personnage important dans son ordre et à la curie romaine, joua dans la querelle sur la pauvreté du Christ et des Apôtres un rôle pacificateur. Avant de retracer ce rôle, et pour étoffer son étude, le P. G. rappelle les origines de la querelle (p. 1-31) et esquisse une bonne vue d'ensemble sur la carrière religieuse et diplomatique de Bertrand (p. 32-53).

Le document qui nous renseigne le mieux sur l'attitude de Bertrand de la Tour est le traité sur la pauvreté du Christ qu'il composa, à l'exemple de plusieurs de ses confrères, en réponse à l'invitation de Jean XXII dans sa décrétale *Quia nonnunquam* du 26 mars 1322. Le P. G. l'étudie (p. 78-87) d'après *Vat. lat. 3740*, f. 42-50. Cette étude, pièce centrale du sujet traité, paraîtra un peu rapide. Au lieu de la digression sur l'origine du droit de propriété — ce n'est que la théorie générale de cette époque —, une comparaison plus serrée avec les traités contemporains eût permis de répondre à la question de l'originalité de Bertrand. Un exemple. La distinction entre l'état religieux (*status perfectionis acquirendae*) et la condition de prélat (*status perfectionis exercendae*), par laquelle le droit de propriété des prélats est habilement mis hors de cause, ne se retrouve, dit le P. G. (p. 83), chez aucun autre franciscain. Elle est cependant

sous-jacente chez Bonagratia de Bergame qui, par une habileté semblable, restreint la question de la pauvreté des Apôtres au temps qui précéda la mort et la résurrection du Christ : *Nec etiam potest intelligi dicta questio de apostolis prout fuerunt prelati ecclesie militantis constituti et cura animarum eis commissa... Set intelligitur de apostolis pro tempore quo fuerunt cum Christo et ab eo missi ut predicatores et eis... inposita forma perfectionis ad huius seculi cupiditatem et avaritiam extirpandam* (éd. L. Oliger, dans *Arch. francisc. hist.* 22, 1929, p. 323-324).

Bertrand de la Tour y défend la thèse franciscaine de l'absolue pauvreté du Christ et des Apôtres, mais avec prudence et en ménageant la retraite : elle est simplement plus probable que la thèse opposée. Fut-il plus hardi en d'autres circonstances et prit-il une part active à la rédaction de la fameuse déclaration du chapitre général de Pérouse, le 4 juin 1322 ? Michel de Césène l'affirma plus tard en cherchant à rejeter sur lui et sur Vital du Four la responsabilité de cet acte audacieux. Le P. G. s'efforce longuement — trop longuement pour être tout à fait convaincant — de minimiser ce témoignage. Quoi qu'il en soit, Bertrand fut assez souple pour garder jusqu'à la fin la faveur pontificale et c'est lui que Jean XXII nomma vicaire général de l'Ordre lorsque Michel de Césène eût consommé la rupture. Un an plus tard, il avait réussi à détacher l'Ordre du rebelle et à faire élire à sa place Guiral Ot par le chapitre de Paris (juin 1329). Il mourut peu après, fin 1332 ou début 1333. H. B.

189. B.-M. Zimmerman O. Carm. disc. *Ricardi Archiepiscopi Armacani bini Sermones de Immaculata Conceptione B. V. Mariae, habiti in ecclesiis Carmelitarum annis 1342 et 1349 e codicibus Oxoniensibus nunc primum editi.* — Anal. Ord. Carm. disc. 6 (1931-32) 158-189.

Le premier sermon édité par le P. Z. est bien connu. Il fut prêché le 8 décembre 1342 par Richard Fitzralph, le futur archevêque d'Armagh, à Avignon dans l'église des Carmes, où la curie papale avait coutume d'assister à la fête de la Conception. Le second, moins célèbre, fut prononcé le 25 mars 1349 chez les Carmes de Droghde en Irlande. Le texte est établi au moyen de deux manuscrits d'Oxford : *Bodl. 144* et *New Coll. 90*. Si ce n'est pas une édition critique, c'est du moins une contribution intéressante à l'histoire de la doctrine de l'immaculée conception au XIVe siècle.

Le P. Z. a fait précéder les deux sermons d'une brève esquisse de la vie et des écrits de Richard Fitzralph. H. B.

190. A. Landgraf. *Zwei mitteldeutsche Uebersetzungen des Compendium Theologicae Veritatis.* — Theol. Glaube 23 (1931) 790-797.

Le *Compendium theologicae veritatis* étant le manuel le plus répandu

au moyen âge, il est naturel qu'on ait songé à le traduire en langue vulgaire. M. L. en signale deux traductions en moyen-allemand, dans *Karlsruhe Landesbibl. Pap. Germ. LXXVII* et *Oxford Bodl. Laud. Misc. 521.* Le premier manuscrit (2e moitié du XIVe s.) est incomplet et se termine au livre 4 ch. 15 ; le second, originaire de Mayence, fut écrit en 1375. Deux extraits de chacun d'eux, publiés en regard du texte latin permet de les comparer et de constater la supériorité d'*Oxford* sur *Karlsruhe.*

H. B.

191. A. De Poorter. *Un recueil peu connu de questions sur les Sentences.* Le manuscrit 192 de la bibliothèque de Bruges. — Rev. néo-scol. Philos. 33 (1931) 487-491.

Le ms *Bruges Bibl. comm. 192* (2e moitié du XIVe siècle) contient des *Questiones diversorum doctorum super Sententias*, dont M. De P. publie l'énoncé. Ces docteurs sont au nombre de quatre. Le premier est indiqué par le scribe : Richard (Roger) Swineshead (7 questions) ; le second (6 questions) est Bockingham. (Thomas ou Jean ?) M. De P. n'identifie pas les deux autres (8 et 19 questions). Le troisième est cependant connu : c'est le carme Osbert l'Anglais (voir l'étude consacrée à cet auteur par le P. Xiberta dans *Anal. Ord. Carm.* 6, 1928, p. 177-243, reprise dans *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ord. Carm.*, 1931, p. 241-284 ; voir aussi le P. Anastase de Saint-Paul dans *Dict. Théol. cath.*, t. XI, 1931, c. 1628).

H. B.

192. L. Reypens S. J. *Het toppunt der beschouwing vóór Ruusbroec.* — Ons geest. Erf 5 (1931) 429-434.

Il y a une dizaine d'années le P. R. étudiait *Le sommet de la contemplation mystique* (dans *Rev. Asc. Myst.* 3, 1922, p. 250-272 ; 4, 1923, p. 256-271 ; 5, 1924, p. 33-59) chez les auteurs influencés par Ruysbroeck. Il y ajoute aujourd'hui un pendant, en commençant l'étude du même problème dans les sources du mystique brabançon. Ces quelques pages sont consacrées au biographe de Béatrice de Nazareth, qui écrivait peu après la mort de son héroïne, le 29 août 1268. Un extrait de son récit, publié d'après *Bruxelles Bibl. roy. 4459-70*, le montre convaincu de la possibilité d'une vision de l'essence divine dans la contemplation mystique et soucieux d'appuyer son opinion sur l'interprétation traditionelle de la vision de S. Paul. Il fait surtout appel à Haymon d'Halberstadt, qu'il cite longuement. La même doctrine ressort d'autres textes, que le P. R. a déjà eu l'occasion de citer dans une étude antérieure (voir *Bull.* I, no 1041).

H. B.

193. W. Mulder S. J. *Guillaume de Salvarvilla.* — Ons geest. Erf 5 (1931) 186-211.

En dehors des grandes lignes de sa biographie, on connaît peu de choses

de Guillaume de Salvarvilla. Le P. M. recueille ce modeste bagage et s'efforce de l'enrichir autant qu'il se peut, insistant sur les rapports du théologien parisien avec le père de la *Devotio moderna*, Gérard Groote.

Originaire de Rouen, Guillaume passa presque toute sa vie à l'université de Paris. En 1349, il y apparaît comme maître ès arts et étudiant en théologie ; en 1362, il est prêtre et maître en théologie ; il remplit les fonctions de *cantor ecclesiae parisiensis* de 1365 à 1382.

A cette dernière date il abandonne le parti de Clément VII, ce qui le contraint à quitter Paris dans les mêmes conditions que ses amis Henri de Langenstein et Conrad de Gelnhausen. Après être passé par Rome — mais ce voyage est-il bien établi ? — et par Utrecht, il s'installe à Liége, dont l'évêque urbaniste le nomme archidiacre de Brabant. Il n'est plus en vie en 1385.

De son œuvre théologique on ne connaît qu'une brève *Determinatio pro concilio generali*, plaidoirie en faveur de la *Via concilii*, éditée autrefois par F. P. Bliemetzrieder dans *Rev. Hist. ecclés.* 11 (1910) p. 53-55. Il faut espérer qu'une heureuse découverte permette de lui restituer un jour sa production littéraire et de reconstituer son enseignement parisien. H. B.

194. R. R. Betts. *The Regulae Veteris et Novi Testamenti of Matěj z Janova.* — Journ. theol. Stud. 32 (1930-31) 344-351.

M. B. résume à grands traits la doctrine de Mathias de Janov dans le livre quatrième de ses *Regulae Veteris et Novi Testamenti.* Le réformateur tchèque, dans ce *De corpore Christi*, exalte les vertus sanctificatrices de l'eucharistie. Il considère la communion fréquente comme le remède le plus efficace aux maux dont souffre l'Église. Par cette importance attachée à la vie sacramentelle du chrétien et cet effort pour la restaurer, Mathias de Janov prélude à la réforme hussite et se distingue des tendances réformatrices des autres contrées de l'Europe.

Parlant des citations scripturaires, très nombreuses dans les *Regulae*, M. B. (p. 346) remarque que Mathias y intercale parfois des additions de son cru ; le seul exemple donné *(panem nostrum supersubstancialem da nobis hodie)* est bien mal choisi : c'est la citation littérale de Mt. 6, 11.
H. B.

195. M.-J. Gerlaud O. P. *Le ministre extraordinaire du sacrement de l'Ordre.* — Rev. thom. 36 (1931) 874-885. xve s.

Le P. G. rappelle les deux exemples célèbres de délégation à de simples prêtres du pouvoir d'ordination. L'un, connu depuis longtemps, est la faculté de conférer le diaconat accordée en 1489 par Innocent VIII aux abbés de Cîteaux ; le second, dont l'existence ne fut découverte qu'en 1924, est la concession par Boniface IX (1400) à l'abbé de Sainte-Osithe, en Angleterre, du pouvoir de donner à ses religieux tous les ordres mineurs et majeurs.

Il existait d'autre part au moyen âge une opinion théologique qui soutenait la validité de semblable délégation : quiconque a reçu un sacrement, peut aussi, par délégation papale, l'administrer à autrui ; ainsi le confirmé la confirmation, et le prêtre le sacerdoce. Le P. G. en relève des traces chez Alexandre de Halès, Durand de Saint-Pourçain, Gerson. Pour Pierre d'Auriole, la consécration épiscopale ne fait que délier un pouvoir existant déjà chez le simple prêtre.

Le P. G. énonce le problème que posent ces faits, et promet d'exposer dans un prochain travail la pensée de S. Thomas sur ce sujet.

H. B.

196. FRANCESC EIXIMENIS. *Terç del Crestià.* III. A cura dels P. MARTI DE BARCELONA i FELIU DE TARRAGONA O. M. Cap. (Els nostres classics, Col·lectio B, 4). — Barcelona, Editorial Barcino, 1932 ; in 4, 296 p.

Les éditeurs de François Eiximenis poursuivent patiemment leur entreprise considérable. Ce troisième volume du *Terç del Crestià* achève l'article 5 (ch. 228-299) sur « les conditions générales et les propriétés du péché mortel » et commence l'article 6, le plus long du livre puisqu'il compte plus de 500 chapitres, sur les péchés en particulier. La partie éditée (ch. 300-352) traite de la gourmandise, de l'abstinence, du jeûne, de l'ivrognerie. Cet article 6 est, par erreur, annoncé ici comme cinquième (p. 173 et 294). C'est une légère correction à faire. Pour le reste, voir ce que nous avons dit à propos des deux premiers volumes (*Bull.* I, n° 513, 1188).

H. B.

197. H. SCHEEBEN. *Die Tabulae Ludwigs von Valladolid im Chor der Predigerbrüder von St.-Jakob in Paris.* — Arch. Fratr. Praed. I (1931) 223-263.

On trouvera ici, d'après la tradition manuscrite, d'utiles renseignements sur la *Tabula Scriptorum Ordinis Praedicatorum* dressée en 1414 par Louis de Valladolid, approuvée par l'Université de Paris, et placée, en manière de trophée, dans le côté gauche du chœur du couvent de Saint-Jacques. Outre l'histoire de l'Ordre, du couvent, de la vie et des œuvres de saint Thomas, Louis de Valladolid a composé une vie de S. Albert le Grand et un catalogue de ses œuvres, suivi de la liste de tous les bacheliers sententiaires de l'Ordre.

Le catalogue des œuvres d'Albert a été édité par les Bollandistes d'après *Bruxelles Bibl. roy. 2205-18* ; à cette édition imparfaite, M. S. substitue une édition plus soignée d'après le *Liber QQ* des Archives Générales de l'Ordre à Rome, *Paris Nat. 14707* (dont il donne une description détaillée), *Paris Nat. 15173* et *Magdebourg Stadtbibl. 169*. Quant à la liste des sententiaires, elle est éditée d'après le *Liber QQ*. et *Paris Nat. 14707* : nous y lisons, entre autres renseignements, que l'auteur de la *Tabula* attribue à Hugues de Saint-Cher une *abbreviatio libri sententiarum.*

O. L.

198. L. Salembier. *Le Cardinal Pierre d'Ailly* (Publication de la Société d'Études de la Province de Cambrai 35). — Tourcoing, G. Frère, 1932 ; in 8, VIII-380 p.

On se souviendra, en lisant et en consultant cet ouvrage posthume, que son auteur mourut en 1913 ; qu'il ne faut donc pas y chercher une mise au point et des précisions inspirées par les derniers travaux sur la matière. C'est encore, sans doute, au caractère posthume qu'est due l'absence de toute bibliographie et de toute référence. Le chanoine S. avait consacré sa thèse de doctorat (*Petrus de Alliaco*, 1886) et des articles de dictionnaires et de revues au cardinal Pierre d'Ailly. Il reprend ces données, les complète, les développe et l'on retrouve, à certains moments, la prolixité que beaucoup regrettèrent déjà dans son *Histoire du Grand Schisme*. L'auteur retrace en détails la jeunesse de Pierre d'Ailly, ses études, son ascension aux charges les plus hautes, son rôle religieux et politique. La sympathie et l'admiration qu'il ressent pour l'évêque de Cambrai — ce compagnon des meilleures années de sa vie — le pousse parfois à se départir d'une entière objectivité de jugement. Comment voir avec L. S. un désaveu par Pierre d'Ailly des quatre articles de Constance dans ce passage écrit un an après les fameuses cessions : « Cette délibération paraît à beaucoup de personnes ne pas devoir être considérée comme une délibération du concile général. Quoiqu'il en soit, je soumets la définition de cette affaire à la volonté du saint concile (p. 272) ». Ce volume s'achève par la liste chronologique des 175 œuvres de l'évêque de Cambrai. J. L.

199. L. Meier O. F. M. *Citations scolastiques chez Jean Bremer.* — Rech. Théol. anc. méd. 4 (1932) 160-186.

Le travail de sèche statistique auquel s'est astreint le P. M. est instructif. Il permet d'esquisser l'orientation générale de la pensée de Jean Bremer, d'en saisir la méthode et de se faire une idée de la bibliothèque dont il disposait. Parmi les 29 auteurs utilisés — sans compter Pierre Lombard —, le favori est S. Bonaventure ; viennent ensuite, par ordre d'importance, Jean Duns Scot, François de Meyronnes, Pierre de Candie, Gauthier de Chatton etc. L'influence de S. Bonaventure est relativement plus faible dans les questions trinitaires ; elle y est contrebalancée par celle de François de Meyronnes et Pierre de Naverra. Gauthier de Chatton apparaît surtout au troisième livre du Commentaire des Sentences ; Hugues de Novo Castro et Richard de Mediavilla au quatrième.

A propos de l'identité de Pierre de Naverra, dont le P. M. relève également les citations chez Mathias Doering, signalons les deux noms mis en avant — le second avec peu de vraisemblance — par L. M. Farré (dans *Arch. ibero-americ.* 34, 1931, p. 81) : Pierre d'Ujué († 1365) ou Pierre Beraiz, tous deux franciscains, navarrais et maîtres en théologie de Paris. H. B.

200. G. Hofmann S. I. *Concilium Florentinum. III. Denkschrift des Kardinals Cesarini über das Symbolum* (Orientalia christiana 22, 1). — Roma, Pontif. Inst. Orient., 1931 ; in 8, 63 p. L. 11.

Parmi les discussions sur le *Filioque* au concile de Florence se place, le 11 novembre 1438, un discours du cardinal Cesarini pour démontrer la légitimité d'une addition au symbole de Nicée. Bessarion, au nom des Grecs, exprima le désir d'en tenir une rédaction écrite. C'est de ce mémoire, rédigé aussitôt après le discours, que le P. H. publie le texte latin et la traduction grecque.

Le mémoire de Cesarini n'était connu jusqu'ici que par des fragments rapportés par Syropoulos, l'historien du concile, par André de Sainte-Croix et les *Acta graeca*. Le P. H. publie le texte latin intégral d'après *Venise S. Marco lat. III 96*, manuscrit qui lui a déjà fourni d'autres inédits sur le concile de Florence (voir *Bull.* I, nº 665). La version grecque, faite sur le mémoire par l'interprète du concile Nicolas Secundinos, a servi à vérifier et parfois à rétablir le texte latin. Elle-même est éditée par le P. H. d'après les deux manuscrits grecs *Florence Laur. Plut. IV. 12* et *Conv. soppr. 603*. Cette édition remplace avantageusement celle de R. Andosilla, où les erreurs de lecture étaient fréquentes. H. B.

201. D. A. Stracke S. J. *Over Arnold van Buederic.* — Ons geest. Erf 5 (1931) 89-94.

Le P. S. complète, surtout au moyen du *Primordiale Rubee Vallis* de Jean Gielemans, les données bio-bibliographiques rassemblées par dom J. Huyben sur Arnold de Buederic (*Theoria metrica. Een latijnsche dichtwerk over de contemplatie* dans *Ons geest. Erf* 1, 1927, p. 396-428). L'attribution à Arnold du *Modus vivendi in Ecclesia Dei*, tentée par F. Prims (« *De modo vivendi in Ecclesia Dei* ». *Een tweede handschrift der* « *Theoria metrica* » dans *Ons geest. Erf* 2, 1928, p. 161-175) demeure assez problématique. H. B.

202. T. Deman O. P. *Un jugement théologique sur la prétendue insoumission de Jeanne d'Arc à l'Église.* — Rev. Sc. philos. théol. 20 (1931) 699-710.

Il s'agit du jugement porté par Jean Bréhal, dominicain et inquisiteur de France, dans la *Recollectio* qu'il composa en 1456 à la requête des commissaires apostoliques chargés de la révision du procès de Rouen. Jeanne d'Arc avait professé l'autorité infaillible de l'Église militante, mais pour la question de ses visions et de sa mission, elle avait toujours maintenu s'en remettre à Dieu seul. Cette attitude posait à Bréhal le problème théologique des rapports entre l'autorité religieuse et l'inspiration privée. A grand renfort de textes canoniques, il le résoud en faveur de Jeanne, de la manière suivante. Les révélations privées ne relèvent

pas du domaine de la foi et l'on peut revendiquer la liberté d'y croire. L'inspiré, convaincu de la vérité de son inspiration, n'a d'autre devoir que d'y obéir ; il est soustrait à toute autre loi. L'Église n'a-t-elle pas cependant le droit de vérifier l'origine divine de ces révélations ? Oui, dit Bréhal, mais son jugement ne sera que probable ; elle ne revendique pas la connaissance des choses cachées et les visions et apparitions sont des *secreta mysteria Dei*. Les juges de Rouen ont failli à ce principe — principe purement juridique d'ailleurs, ce que ne remarque pas assez le P. D. — en rendant une sentence publique et arrêtée.

En précisant le champ d'intervention que se réserve l'Église, le P. D. nous paraît avoir rendu avec moins d'exactitude la pensée de Bréhal. Celui-ci d'ailleurs n'avait pas à exposer la doctrine de l'Église sur ce point. Comme le disaient très bien les éditeurs de la *Recollectio* : « Rapporteur judiciaire, il se place à un point de vue spécial et restreint. Il n'avait plus à s'occuper de la question du discernement des esprits et du droit de contrôle que l'Église peut certainement revendiquer (M. J. Belon et F. Balme, *Jean Bréhal et la réhabilitation de Jeanne d'Arc*, Paris, 1893. p. 88*, n. 3) ».
H. B.

203. P. Debongnie C. SS. R. *L'« Imitation » de Clairvaux. De l'abbaye des Dunes à l'abbaye de Clairvaux.* — Rev. Asc. Myst. 12 (1931) 128-141.

L'exemplaire de l'*Imitation* que conserve *Troyes 1428* est originaire de Clairvaux, daté de 1456 et attribue l'œuvre à *dominus thomas de quempis*. L'article du P. D. met en lumière l'importance de ce témoignage, contemporain de Thomas a Kempis lui-même. Il résoud les objections que Gence et Puyol lui ont opposées, et rattache le texte — notablement remanié par le copiste — à la classe *B*, genre *K*, famille *s*, c'est-à-dire que « nous sommes ainsi ramenés vers les Pays-Bas, patrie de l'*Imitation*, et très près de son archétype (p. 135) ».

La présence à Clairvaux de cette *Imitation*, parmi de nombreux autres écrits de la *Devotio moderna*, s'explique par les liens étroits qui unissaient l'abbaye à sa filiale des Dunes en Flandre. La tradition en faveur de Thomas a Kempis lui est sans doute venue par ce même chemin.
H. B.

204. M. Verjans O. F. M. *Jacobus van Gruitrode, Karthuizer († 1475).* — Ons geest. Erf 5 (1931) 435-470.

Les recherches commencées par le P. V. lui permettent de tracer dans cet article un portrait plus exact de Jacques de Gruitrode. Celui-ci, né vers 1400 à Gruitrode dans le Limbourg belge, fut pendant 35 ans, sauf une interruption de deux années, prieur de la Chartreuse de Liége. Ses ouvrages de mystique furent souvent confondus avec ceux de son compatriote et ami Denys le Chartreux. Le P. V. s'efforce de restituer à chacun son dû, par la critique interne et par l'examen de la tradition manuscrite. Les résultats sont appréciables, mais ce n'est encore qu'une ébauche.

Une étude plus méthodique des manuscrits eût sans doute apporté plus d'une précision (voir un exemple *Bull.* II, nº 205).

Le P. V. distingue deux rédactions du *Colloquium Jesu et peccatoris* ; l'une d'elles, en langue vulgaire, est éditée ici (p. 451-460) d'après *Bruxelles Bibl. roy. II 112.* On y relève des traces de patois limbourgeois, ce qui pourrait indiquer le texte original. Mais, ici encore, le problème est posé plutôt que résolu. H. B.

205. D. Van Gils. *Jacobus van Guitrode.* — Ons geest. Erf 6 (1932) 230-231.

Le P. Verjans, dans son étude sur Jacques de Guitrode *(Bull.* II, nº 204), disait (p. 444) ne rien connaître de deux *Colloquia* attribués à ce chartreux : *Colloquium Jesu et eremitae* et *Colloquium Jesu et discipuli.* M. Van G. en signale la présence dans le manuscrit *La Haye Bibl. roy. 129 G 10* sous les titres *Speculum mortalium sub collocucione ihesu et heremite* et *Speculum solitariorum sub collocucione patris et discipuli.*

M. Van G. ne paraît pas avoir remarqué que ce même manuscrit est cité par le P. Verjans au paragraphe précédent (p. 443) comme contenant les deux *Specula* en question. D'autre part, si le P. Verjans en avait cité l'incipit, il aurait pu conclure à l'identité des deux *Specula* et des deux *Colloquia.* Reste à voir s'ils appartiennent à Jacques de Gruitrode.

H. B.

206. H. Jedin. *Die Mystik des Marsilio Ficino.* — Röm. Quartalschr. 39 (1931) 281-287.

Quelques réflexions à propos de l'ouvrage de W. Dress, *Die Mystik des Marsilio Ficino* (voir *Bull.* I, nº 349). M. J. est d'accord avec la thèse générale de M. Dress : Marsile Ficin ne renouvelle pas le néo-platonisme antique sans le modifier ; il accentue l'immanence divine et y introduit son anthropocentrisme. M. Dress a cependant réduit à un rôle trop effacé certaines théories pseudo-dionysiennes. La méthode de l'*ascensus* par les degrés des êtres n'est pas un produit de la critique humaniste. Elle n'est pas non plus la preuve d'une représentation immanentiste de la divinité ; elle le serait si la théologie négative en était exclue. Or, en attribuant à Marsile Ficin cette exclusion, M. Dress a manifestement exagéré : la théologie négative reste un élément essentiel de son système. Immanence et transcendance coïncident en Dieu. Marsile Ficin professe à cet égard la *complexio oppositorum* qui fait penser à une influence de Nicolas de Cues. Il serait intéressant, pour la survivance des idées cusiennes en Italie, de pouvoir prouver cette filiation directe. M. J. en signale une autre certaine : Seripando cite le *De novissimis diebus* de Nicolas de Cues et emploie l'expression *venatio sapientiae.*

M. J. apporte encore quelques correctifs à l'exposé de la théorie de la justification, en précisant la terminologie de Marsile Ficin. M. Dress aurait pu aussi envisager la question d'une évolution dans la pensée de l'humaniste florentin et en rechercher plus systématiquement les sources.

H. B.

207. J. DE BLIC. *Vie morale et connaissance de Dieu d'après François de Vitoria.* — Rev. de Philos. 31 (1931) 581-610. XVIe s.

D'après la *Relectio* II, *De eo ad quod tenetur veniens ad usum rationis,* tenue en 1535, le P. de B. expose la pensée de François de Vitoria sur le rapport de la moralité avec la connaissance de Dieu. Un homme peut-il parvenir à l'usage de la raison et ignorer l'existence de Dieu ? Si oui, cet homme peut-il poser un acte moralement bon ? Peut-il pécher ? A la première question François de Vitoria répond affirmativement : on peut imaginer quelqu'un, privé de l'aide sociale et de l'éducation, chez qui l'éveil de la raison s'accompagne, du moins pendant un certain temps, de l'ignorance de Dieu. La seconde réponse est aussi affirmative : contre Grégoire de Rimini, pour qui un acte n'est bon que s'il est référé à Dieu sa fin dernière, il soutient qu'un tel homme est capable de faire le bien. A la troisième question — peut-il pécher ? —, il hésite et est tout prêt à concéder que l'ignorance de Dieu rend incapable de discerner le bien et le mal. Mais, en dernière analyse, il se rallie à la théorie commune : le pouvoir de pécher est indépendant de la connaissance de Dieu. L'homme qui s'éveille à la vie morale ne doit pas nécessairement rendre à Dieu un hommage explicite, distinct et formel ; il lui suffit de suivre le *dictamen* de sa raison. Après François de Vitoria, Dominique Soto et surtout Bañez, Jean de Saint-Thomas, Gonet, Billuart préciseront : la reconnaissance de l'ordre rationnel contient implicitement l'existence de la loi éternelle, et par conséquent l'existence de Dieu.

Le P. de B. regrette (p. 581) de n'avoir pu, faute d'édition, comparer la *Relectio* aux leçons ordinaires de François de Vitoria sur le même sujet. Il aurait pu, du moins, trouver le passage parallèle du Commentaire de la *S. Theol.* 2a 2ae q. 10 a. 4 : *Utrum quelibet actio infidelis sit peccatum,* édité par le P. BELTRAN DE HEREDIA, *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria,* Valence 1928, p. 185-191 (voir *Bull.* I, n° 150).

H. B.

208. V. D. CARRO O. P. *El Maestro Fr. Pedro de Soto, O. P. y las controversias politico-teológicas en el siglo XVI.* I. *Actuación político-religiosa de Soto* (Biblioteca de teólogos españoles 1). — Salamanca, Convento de San Esteban, 1931 ; in 8, XXII-402 p. Pes. 18.

Les dominicains de la province espagnole ont pris l'heureuse initiative de grouper, en une bibliothèque, leurs travaux sur les théologiens espagnols. On y distingue trois sections : les éditions, les monographies historico-théologiques, les études doctrinales.

La première monographie est consacrée à Pierre de Soto, qui tient une place importante dans la vie religieuse et politique du XVIe s. Né vers 1500, il entre chez les dominicains en 1518, acquiert sa formation théologique et remplit plusieurs charges. Sa nomination, en 1542, de confesseur de Charles-Quint, l'introduit dans le monde politique. Il s'oppose

au transfert du concile de Trente à Bologne et prend une part active à la rédaction de l'*Interim* d'Augsbourg. En 1548, il quitte ses fonctions à la cour. Il collabore à la fondation de l'université de Dillingen et y enseigne jusqu'en 1555. Après avoir passé à Oxford et rempli plusieurs missions, il est appelé comme théologien au concile de Trente et assiste aux discussions sur l'eucharistie, l'ordre et l'épiscopat. Il meurt à Trente le 20 avril 1563.

L'intérêt de cette étude réside, pour une bonne part, dans l'utilisation des nombreuses archives de l'Ordre dominicain, de l'université de Dillingen et de l'Académie d'histoire de Madrid. Le P. C. fournit ainsi de nombreux compléments biographiques inédits. Malheureusement le plan adopté nuit parfois à la clarté de l'exposé et oblige à traiter des mêmes événements à deux, parfois trois reprises. Ce premier volume nous fait toucher du doigt la forte personnalité de Pierre de Soto et nous rend à même d'aborder, dans le prochain volume, sa théologie et son rôle dans les controverses théologiques du XVIe s. J. L.

209. P. CASTAGNOLI C. M. *La sessione XXIII del Concilio di Trento e l'essenza del Sacramento dell'Ordine.* — Div. Thom. Piac. 35 (1932) 197-203.

M. C. montre clairement, une fois de plus, que le concile de Trente n'a jamais eu l'intention de se prononcer en faveur de l'une ou l'autre théorie touchant l'essence du sacrement de l'ordre ; son but unique était de définir contre les luthériens que l'ordre était un véritable sacrement, conférant la grâce *verbis et signis exterioribus.* M. C. suit la marche des débats et leur influence sur l'évolution des schémas successifs, du 18 septembre 1562 au 15 juillet 1563. Les changements rédactionnels vont dans le sens de la simplification et de la généralisation de la doctrine, jusqu'à contenter les partisans des deux théories : imposition des mains et tradition des instruments.

Notons encore que le second schéma (3 novembre 1562) faisait mention de matière et de forme. Ces mots disparurent dans la suite. Ambroise Monticola, évêque de Ségovie, s'était prononcé contre eux : *Non placet etiam ibidem verbum materiae et formae, quia peripateticum potius est quam conciliare* (*Concil. trident.*, t. IX, ed. S. EHSES, p. 139). H. B.

Juillet 1933

210. J. Kroll. *Gott und Hölle.* Der Mythos vom Descensus-kampfe (Studien der Bibliothek Marburg 20). — Leipzig, B. G. Teubner, 1932 ; in 8, x-569 p. Mk. 25. 1er s.

En étudiant les descriptions de la descente aux enfers dans les apocryphes chrétiens, M. K. a été frappé à la fois par l'analogie de quelques-uns de ses traits avec la mythologie antique et par la nouveauté de sa signification. Ce gros volume voudrait, en analysant les « Descensusmotive » dans les sources grecques, romaines, orientales et chrétiennes, ébaucher l'évolution du mythe et préparer sa généalogie. De ce point de vue comparatif il n'est peut-être pas d'un appoint immédiat pour la théologie ancienne et médiévale. Mais, le nombre des sources chrétiennes qu'il dépouille et la portée doctrinale du motif qu'il analyse lui méritent une place dans ce *Bulletin.* La littérature chrétienne semble s'être d'abord désintéressée du sort du Christ entre sa mort et sa résurrection. Mais la curiosité des faits et l'intérêt pour la doctrine ne tardent pas à s'éveiller dans la littérature apocryphe d'abord, pour gagner, à travers toute l'époque patristique jusqu'au moyen âge, bon nombre d'écrivains et non des moindres. Or, deux conceptions voisinent. Dans l'une, le Christ, par le fait de sa mort, tombe aux enfers. Il y poursuit son rôle rédempteur, prêchant aux ombres et leur assurant le salut, soit pour la fin des temps (tendance eschatologique juive), soit pour les entraîner aussitôt avec lui et les arracher au prince des ténèbres. Dans l'autre, le rôle humain de Jésus cesse avec sa passion ; c'est alors le Dieu qui pénètre avec éclat dans les enfers, y affronte le principe du mal, l'écrase et lui arrache ses conquêtes. La première conception est originale et spécifiquement chrétienne : elle est le développement de la foi en l'universalité du salut. Mais la seconde n'est pas neuve : la légende emprunte ses traits à l'antiquité classique (pour la description des enfers, par exemple), le mythe dualiste existe dans les religions orientales. Du fait de la victoire du Christ et de sa signification mystérique, la liturgie chrétienne devait accueillir avec empressement la mémoire de la descente aux enfers. On l'y trouve, en effet, dans les symboles, l'anaphore, dans les rites, dans les hymnes. Mais, tandis que la liturgie l'exprime en formules sobres, la littérature homilétique et la poésie lui donnent des développements toujours plus dramatiques, plus pathétiques et la surcharge d'épisodes merveilleux. Sous cette forme exubérante, l'histoire de la descente aboutit aux drames et aux jeux du moyen âge. La liturgie s'en tient toujours aux rares traits traditionnels.

Voilà, très sommairement, le contenu des deux premiers chapitres. Le reste est consacré à l'étude des religions orientales et gréco-romaines.

Nous ne suivrons pas M. K. jusque là. Nous avons déjà indiqué la direction que, fort prudemment d'ailleurs, il incline à prendre. Il exploite surtout les sources liturgiques (textes et rites) et apocryphes, mais il fait également leur part à des écrivains comme Athanase, Firmicus Maternus, Éphrem, Épiphane, Eusèbe d'Alexandrie, Grégoire de Nazianze, Synesius, Hilaire, Prudence, Venance, Scot Érigène et d'autres de second plan. Des tables étaient nécessaires pour guider à travers ce volume dont la table des matières n'indique que le titre des neuf chapitres. Il y en a trois : noms de personnes et choses, citations, auteurs, — et elles sont parfaites. B. R.

211. J. RIVIÈRE. *La « justice » envers le démon avant S. Augustin.* — Rech. Théol. anc. méd. 4 (1932) 308-316.

212. J. RIVIÈRE. *« Justice » et « droit » dans la langue de S. Augustin.* — Bull. Litt. eccl. 33 (1932) 5-15.

En entreprenant ses patientes enquêtes sur le sens du mot *justice* et du mot *droit* dans l'ancienne théologie de la Rédemption, M. R. est entré dans une voie très opportune. L'article sur les auteurs antérieurs à Augustin conclut qu'Irénée voit souvent dans la justice une simple convenance ; l'auteur du *De physicis* désigne par là la logique d'un plan rationnel, saint Hilaire une « dignité ». Pareillement, pour l'Ambrosiaster, le *iustum* est simplement *quod convenit rationi.*

Il y a cependant dans la théologie qui conduit à Augustin « un léger progrès de surface », encore que le fond demeure pareil chez tous les auteurs.

Lorsqu'il en vient à Augustin lui-même, M. R. n'a pas de peine à établir combien souvent, dans sa langue, *iustitia* s'atténue jusqu'à ne vouloir exprimer qu'une certaine convenance, et *ius* jusqu'à devenir l'équivalent de *potestas.*

Il conste donc que ces termes répondent à une infinité de nuances. On ne déduira rien de leur emploi avant d'avoir attentivement scruté leur contexte. B. C.

213. E. MERSCH S. J. *Le corps mystique du Christ.* Études de théologie historique (Museum Lessianum, Section théologique 28-29). — Louvain, Museum Lessianum, 1933 ; 2 vol. in 8, XXXVIII-477 et 445 p. Fr. 90.

Le but que poursuit le P. M. en écrivant cet ouvrage n'est pas d'ordre historique, mais d'ordre théologique, plus précisément, d'ordre religieux. Convaincu, non sans raison, que la doctrine du corps mystique est l'essentielle doctrine chrétienne, il constate qu'elle se trouve aujourd'hui en régression dans la vie religieuse et morale des chrétiens. Il faut réagir. Pour le faire heureusement il est nécessaire de s'appuyer sur une base doctrinale, d'après l'Écriture et la Tradition. Les deux présents volumes

en fournissent les principaux éléments. La synthèse n'est pas complète : ce sont des « études ». Sauf pour l'antiquité, on n'a pas entendu tous les témoins et on ne les a pas interrogés avec une égale attention. Certaines sources importantes ont été laissées, notamment la liturgie, qui est la loi de croyance s'exprimant par la loi de prière. Cependant la supplication liturgique de l'Église est — et devait être — toute pleine de l'idée du corps mystique. Ce fait d'importance considérable n'est pas seulement un témoignage, mais il montre encore la voie par laquelle ce dogme capital peut être proposé au peuple chrétien.

Ce qui me paraît donner à l'enquête du P. M. son sens, c'est l'esprit de respect souverain qui l'anime. C'est lui qui l'a déterminé à entourer des plus sérieuses garanties critiques les textes qu'il apporte, tant au point de vue de leur teneur, qu'à celui de leur provenance ou de leur exégèse. L'érudition occupe ici la place qui lui revient : elle est au service de l'idée. Elle ne se dissimule pas pour autant, parce qu'il est bon qu'on ait confiance et parce qu'il est désirable que le travail commencé soit poursuivi aisément par d'autres.

La même révérence envers le message divin a multiplié les citations des textes eux-mêmes. Ils sont rarement résumés et toujours discrètement commentés. Le livre est cependant autre chose qu'un recueil documentaire. Pour la partie biblique notamment, la liaison à faire entre les témoignages scripturaires, la nécessité de les interpréter soigneusement, de les grouper, de les hiérarchiser, a conduit à une présentation très personnelle, encore que parfaitement subordonnée aux faits.

Cette première section n'a pas moins de 222 pages. La suivante parcourt la tradition patristique grecque. Saint Irénée, saint Chrysostome et saint Cyrille d'Alexandrie y sont cités et commentés avec prédilection. Un esprit s'en dégage : c'est celui de la doctrine spéculative, l'effort désintéressé pour vivre le dogme si clairement prêché par saint Paul. Avec les Latins, dont les textes occupent la première partie du second volume, nous pénétrons dans un monde assez différent, par son souci du point de vue moral et humain. Le P. M. montre bien comment notre connaissance de la vérité s'en trouve accrue et enrichie. Au reste cet aspect procède autant que l'autre des données de l'Écriture. Parmi les Latins il faut ranger hors de pair, saint Augustin. Avant lui on ne relève en somme que peu de chose, et presque tout ce que la tradition latine professe après lui est dû à son influence.

Aux Pères succéda la scolastique. Le P. M. avoue simplement que la doctrine du corps mystique y passe au second plan. Cela est dû à plusieurs causes qu'il s'applique à déterminer. En tout cas cela marque un tournant dans la vie chrétienne, et il serait bien instructif de rapprocher ce fait de plusieurs autres, notamment de l'évolution des formes de la dévotion. Le procès verbal de carence consigné p. 139, en ce qui concerne saint Bernard est très significatif. Il faut arriver à l'école française du XVII[e] siècle pour voir se réveiller l'intérêt, mais avec une préoccupation de rigorisme qui arrête la sympathie. Quelques pages sur la renaissance de la doctrine en ces derniers temps achèvent le volume.

J'en ai dit assez pour en faire soupçonner la haute valeur. Le théologien ne peut s'empêcher d'y puiser, mais le fidèle qui ne craint pas de s'abreuver aux grandes sources y trouvera, lui aussi, d'abondantes jouissances.

Puisse cet ouvrage contribuer à rendre au dogme de l'Église toute sa portée pour les croyants d'aujourd'hui, qui ont plus besoin que jamais de s'appuyer sur elle ! B. C.

214. E. STEIN. *CR de E. Caspar. Geschichte des Papsttums* (voir *Bull.* I, nº 966). — Byzant. Zeitschr. 32 (1932) 113-135.

Par son ampleur, par sa précision, par sa valeur critique, cette recension se classe au premier rang. Son auteur, spécialiste de l'histoire byzantine, a étudié à fond presque toutes les questions. Ses vingt-deux pages de texte serré ne peuvent être résumées, étant presque purement analytiques. Il faut y renvoyer tout lecteur de Caspar. Citons seulement quelques remarques.

M. S. rejette la théorie sur la succession « apostolique », en ajoutant que, au fond, la distance n'est pas grande avec les vues « monarchiques » (p. 114). Je ne suis pas si optimiste. Il attache beaucoup d'importance — et à bon droit — à certaines considérations de H. Koch (*Cathedra Petri*) contredisant Caspar sur l'origine de l'emploi de *Mt.* 16, 18 par Tertullien, Cyprien et le pape Étienne (p. 115). Arrivé à Constantin, M. S. déplore les lacunes de Caspar ; il défend, comme il l'avait fait déjà dans sa *Geschichte*, les données traditionnelles sur la conversion et l'activité religieuse de l'empereur (p. 117-118).

A côté de ces défauts, M. S. se plaît à reconnaître les éminentes qualités du livre. S'il le corrige souvent c'est presque toujours sur des points qui laissent intact l'essentiel. En terminant il qualifie l'ouvrage de « monument » et le déclare « hors de pair ». B. C.

215. R. DRAGUET. *CR de H. Koch, Cathedra Petri* (voir *Bull.* I, nº 522). — Rev. Hist. eccl. 27 (1931) 849-852.

Sur les deux points signalés ici même (*Bull.* I, nº 522) le recenseur formule une appréciation proche de la nôtre : Koch a raison contre Caspar en ce qui concerne la première utilisation de *Mt.* 16, 18 par le pape de Rome, mais il ne réussit pas à convaincre lorsqu'il réduit la pensée de Cyprien à l'épiscopalisme. M. D. croit cependant « plausible » le Cyprien de Koch et il semble appuyer ses critiques surtout sur le fait de la double édition du *De unitate.* Si les vues nouvelles du P. D. VAN DEN EYNDE sont justifiées (cf. *La double édition du « De unitate » de S. Cyprien,* dans *Rev. Hist. eccl.* 29, 1933, p. 5-24) le problème est à reprendre avec attention. B. C.

216. P. GALTIER. *L'Église et la rémission des péchés aux premiers*

siècles (Bibliothèque de Théologie historique). — Paris, G. Beauchesne 1932 ; in 8, XII-511 p. Fr. 34.

Parmi les ouvrages contemporains relatifs à l'histoire de la pénitence, ce traité occupera une place considérable. Il traite de deux questions : L'Église a-t-elle toujours reconnu son pouvoir de remettre les péchés ? La pénitence privée fût-elle pratiquée dans les premiers siècles ? Entre ces deux parties se place un excursus sur la crise pénitentielle du IIIe siècle : l'édit de Calliste et les déclarations d'Origène sur les péchés « incurables » y sont examinés avec soin. Cette section intermédiaire n'est pas neuve : simple mise au point d'articles parus ailleurs.

Le traitement des sujets essentiels est large et aussi poussé que possible. La forme littéraire, élégante, est vigoureuse. Aucune violence de langage, mais l'auteur saisit et secoue les opinions qu'il combat.

Celle qu'il défend dans la première partie, c'est que l'antiquité chrétienne n'a jamais considéré le pardon accordé par l'Église comme une simple levée d'excommunication, mais essentiellement comme remettant la faute. Bref, la pénitence a toujours eu valeur de sacrement. Non certes que les anciens eussent une vue aussi claire que nous des rôles respectifs des actes satisfactoires et de l'absolution sacerdotale. Le P. G. se plaît à répéter que, sans fixer encore les responsabilités de chacune des deux parties, on attachait à leur collaboration une valeur complète, qui est celle que nous avons dit. C'est bien montré pour Tertullien, d'après l'objet même de la crise montaniste (p. 30). Très heureusement aussi pour saint Cyprien (p. 38), à propos des entreprises de Paul (*Ep.* 27, 3). L'insistance de l'évêque de Carthage à inculquer l'efficacité des actes personnels de pénitence pour le pardon n'est évidemment pas exclusive de l'intervention sacerdotale, surtout lorsqu'on constate l'analogie de ces fortes admonitions avec celles, absolument parallèles, qui visent la préparation au baptême (p. 51-53). Néanmoins on garde l'impression d'une moindre conscience de la prépondérance de l'absolution. Cette faiblesse se trahit dans toute la suite de cette histoire et j'ai déjà dit que le P. G. ne la veut pas contester. Mais peut-être ne l'accueille-t-il pas avec autant de sérénité que M. Poschmann. Là où, je le crois du moins, les deux auteurs sont au fond d'accord (par ex. p. 55), le P. G. accuse fort certaines divergences.

Venons-en à S. Léon. On retrouvera les mêmes affirmations, et c'est sans peine que l'auteur arrive à grouper des textes clairs sur le pardon des péchés. Ici encore je ne doute pas qu'il ne s'accorde en fait avec M. Poschmann, bien que celui-ci soit pris vivement à partie, à propos de la réponse de Léon à Rusticus sur le cas de la pénitence qu'un convalescent refuserait d'accomplir après sa réconciliation (p. 76 sv.). Le texte du pape a peut-être le sens très différent que lui reconnaît le P. G., mais l'interprétation admise par B. Poschmann suppose seulement, comme il le dit très justement (*Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Alteriums*, München, 1928, p. 44), que les satisfactions de la pénitence étaient alors considérées comme partie intégrante de l'*opus*

operatum. On peut différer là-dessus, mais la valeur sacramentelle de l'absolution est-elle engagée dans la discussion ?

Cette valeur se retrouve évidemment chez S. Grégoire, dont la tendance moralisante ne contribue pas cependant à mettre en lumière le rôle principal de la *benedictio sacerdotalis*.

La seconde partie du livre du P. G. reprend avec le soin le plus attentif la question de la pénitence privée. Dans les considérations générales qui introduisent la discussion je regrette de voir insinué, une fois de plus, que M. Poschmann nierait que l'antiquité ait pratiqué le pouvoir des clés par l'absolution sacramentelle. Je ne crois pas que M. Poschmann ait jamais écrit que l'Église voyait « dans l'expiation personnelle du pécheur la cause vraie et unique de la rémission de la faute (p. 222) ». Beaucoup plus heureux est le P. G. lorsqu'il insiste sur l'élargissement nécessaire de la notion de pénitence privée : cette fois ce n'est plus clore mais ouvrir la porte de la paix par la vérité.

Dans l'examen critique du problème lui-même, le P. G. n'a pas dédaigné l'objection du silence obstiné des sources, encore qu'il en parle avec un brin d'impatience. Il me permettra de lui dire que, malgré son habile riposte, l'argument ne me paraît pas ébranlé. Ce qu'on recherche, ce n'est pas l'attestation d'une institution « liturgique » analogue à la pénitence publique : par sa nature même la pénitence privée est d'un autre ordre; mais on s'étonne qu'une réalité aussi concrète, aussi juridique, aussi libératrice, aussi généralement pratiquée, n'apparaisse pas plus clairement. Quant au silence analogue gardé par certains auteurs sur la pénitence publique pourtant si réelle, il s'explique facilement par la considération même qui devait faire recommander par tous la pénitence privée : dans l'universel affaissement des mœurs, la pénitence publique était devenue une institution redoutable, dont il était souvent inopportun de parler. Ajoutons qu'on a tenté de l'éluder toujours davantage et que c'est là une des causes qui ont favorisé l'introduction subreptice, puis plus ferme, de la pénitence privée. Le cas des adolescents de Félix III (p. 238) me paraît assez révélateur. Je crois, avec M. Poschmann, que les enfants ont été soumis à la pénitence comme les autres, pour quelque temps seulement et sans les conséquences habituelles. C'était pratiquement éluder la loi, ce dont le pape se justifie. Mais il y avait eu absolution, me paraît-il. Le mérite du P. G. est d'avoir montré que partout, pour les raisons ou sous les prétextes les plus divers, on tente d'assouplir la lourde discipline. Mais la variété même et le caractère occasionnel des accrocs à la pratique rigide montrent assez qu'il n'y avait pas, à côté de l'institution publique, une nstitution privée. Ce qui le trahit encore, c'est l'échec de l'effort nouveau tenté par le P. G. pour démontrer que S. Augustin a connu une classe considérable de fautes qui, régulièrement, se remettaient moyennant la pénitence privée. Je n'entre pas dans la discussion, car je la mènerais beaucoup moins bien que M. Poschmann qui, constamment pris à partie par le P. G., ne peut manquer de lui répondre.

A tout prendre il semble que ce volume aura fait faire un pas vers l'entente. Il suggère à chaque instant ce qui me paraît être l'évidence

même, à savoir que la pratique plus ou moins approuvée a précédé et provoqué l'institution officielle de la pénitence privée. B. C.

217. J. A. JUNGMANN S. J. *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Forsch. z. Geschichte des inneskirchl. Lebens 3-4). — Innsbruck, F. Rauch, 1932 ; in 8, 338 p. Mk. 10.

La belle monographie du P. J. a sa valeur première dans l'ordre des recherches liturgiques proprement dites. Il étudie les cérémonies de la pénitence dans l'église romaine d'abord, puis dans les églises de rit gallican, enfin dans les rituels postérieurs, à partir de l'époque carolingienne où tout se mêle et se surcharge. Les moments les plus caractéristiques de l'expiation ecclésiastique étaient l'imposition du début du carême et la réconciliation du Jeudi saint. Dans l'intervalle avaient lieu les bénédictions *super pœnitentes* avec imposition des mains. A fixer les modalités concrètes de tout cela s'applique patiemment le savant auteur. Son objectif le plus important est de déterminer ce que furent les bénédictions quadragésimales. Il les identifie avec ce qui s'appellera dans la suite *oratio super populum*.

Ceci mène à envisager cette histoire sous l'angle théologique, et à rechercher de quelle manière ces formes rituelles appartiennent au sacrement de pénitence. Pour le faire il faut évidemment recourir aux témoignages littéraires, mais, par une heureuse réciprocité, ceux-ci s'éclaireront au contact de la réalité liturgique dont ils parlent. Le P. J. a consacré à ces problèmes la dernière partie de son ouvrage. Il y examine avec attention la valeur de la rentrée dans l'Église, distincte de la réconciliation ; il recherche si, quand et comment l'absolution générale fut considérée comme sacramentelle ; il montre en particulier comment le *Misereatur* qui fait aujourd'hui figure de complément au *Confiteor* a longtemps été une formule sacramentelle. Il y a là bien des questions que seule une stricte répartition chronologique des sources permettait de résoudre avec fermeté.

Le problème se fait plus difficile pour les premiers siècles où les formes de la pénitence, comme la doctrine de son efficacité, sont plus incertaines. Il est impossible d'échapper, en en traitant, à la controverse sur l'existence d'une pénitence privée. Le P. J. l'aborde avec sérénité. Il n'examine pas à nouveau tous les textes — ce n'est pas nécessaire. Voici sa solution. D'abord, toute l'histoire ancienne de la pénitence se meut dans le cadre de la pénitence publique. C'est un des bienfaits de l'étude liturgique que d'établir ce fait : tous les témoignages connus s'expriment en fonction de l'institution séculaire. Cependant, en nombre de cas, on constate que les prescriptions canoniques sont adoucies, dans le sens d'une publicité moindre ; parfois aussi, et peu à peu, d'une dispense des conséquences rigoureuses de la pénitence publique. Ainsi s'explique le sermon 351 d'Augustin (p. 297), les textes relatifs à S. Ambroise (p. 303), la lettre 167 de S. Léon, la décision de Félix III, la pratique de S. Gré-

goire (p. 308-309). Beaucoup plus généreusement que M. Poschmann, le P. J. admet la valeur sacramentelle de l'intervention sacerdotale dans ces cas. Celle-ci consistait essentiellement dans la *benedictio super pœnitentes*. C'est là le point central de tout le volume. Bien des faits montrent combien discrète était la publicité réduite à cette cérémonie, laquelle restait néanmoins partie de la pénitence canonique. On ne doit donc pas parler de pénitence privée, mais plutôt avec Mgr Göller, de semi-publicité de la pénitence. Voici le jugement final : « Nous pouvons considérer la bénédiction sur les pénitents, donnée à la messe pour ceux qui n'avaient pas sur la conscience de crime capital, *suppositis supponendis*, comme le moyen normal de pardon du déclin de l'antiquité chrétienne (p. 316) ».

Il convient d'attendre la réaction des spécialistes avant de juger les opinions du P. J., mais il a en tous cas le rare mérite d'avoir dégagé, dans un champ déjà bien exploré, des faits nouveaux et importants.

B. C.

218. M. Müller. *Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit.* Ein Längsschnitt durch die Geschichte der katholischen Moraltheologie. — Regensburg, J. Habbel, 1932 ; in 8, 256 p. Mk. 9.60, rel. 12.60.

L'important ouvrage de M. M. mérite de retenir l'attention de l'historien des idées morales. Il étudie, en effet, dans son développement historique, l'idée, fondamentale entre toutes, de l'imputabilité des actions humaines. Comme M. M. a soin de le noter, autre est l'imputabilité pour le moraliste, autre l'imputabilité pour le juriste ; les deux points de vue étant différents, sinon parfois opposés. Or nombreuses furent, au cours des siècles chrétiens, les questions morales résolues dans un esprit juridique. Il était intéressant de suivre le conflit entre les deux esprits et d'assister à la victoire progressive de l'esprit moraliste.

Dans un premier chapitre, qui est plutôt une introduction, M. M. définit cet esprit moraliste, qui eut d'ailleurs ses représentants à toutes les époques : chez les Grecs et les Latins, chez les premiers écrivains ecclésiastiques pour arriver à la formule de S. Augustin *voluntas est qua et peccatur et recte vivitur*, chez les théologiens du moyen âge jusqu'à S. Thomas d'Aquin, qui synthétise Aristote et Augustin.

Sous quelles formes cette mentalité moraliste fut-elle, au cours des siècles, aux prises avec la mentalité juridique ? Pour le haut moyen âge, et même dès le IVe siècle en Orient, c'est l'histoire de la discipline pénitentielle qui va fournir à M. M. les cas nombreux de ce conflit qui se résout d'ailleurs dans le sens rigoriste de l'esprit juridique : cas d'ivrognerie, de fornication, de faux serment, d'avortement, d'homicide, toutes les questions d'ordre sexuel (menstrues, accouchement, pollutions nocturnes) pour lesquelles M. M. ajoute d'utiles compléments à l'étude du P. Browe (voir *Bull.* II, n° 242). Pour le XIIe siècle, ce sont les commentateurs du Décret de Gratien qui offrent à M. M. une abondante documentation et lui permettent de saisir sur le vif le conflit. Les décré-

tistes ont, en effet, eux-mêmes, très bien souligné la différence des points de vue ; et tout leur effort fut de concilier la rigueur des solutions antérieures avec la théorie de la responsabilité morale. De là le recours à des principes supérieurs, *propter cautelam*, *propter reverentiam sacramentorum*, etc. ; de là aussi le recours à la présence présumée d'un motif intime qui vicie l'acte extérieur, ce qui s'applique souvent en morale sexuelle ; de là encore le recours à la théorie qui condamne une action du seul fait qu'elle procède d'une faute antérieure, *si dabat operam rei illicitae* ; théorie qui se maintient d'ailleurs dans les siècles suivants chez les commentateurs du droit civil et dans les *Summae confessorum*. Mais, dans l'entre-temps, dans le monde des théologiens, Abélard avait paru, dont M. M. met en parfaite lumière la mentalité de moraliste, exclusive, peut-on dire, du formalisme juridique. C'est grâce à lui surtout que se posent maints problèmes qui vont défrayer l'enseignement scolaire avant S. Thomas d'Aquin : l'acte extérieur ajoute-t-il quelque chose, en moralité, en mérite, à l'acte intérieur ; comment juger l'écart entre le but poursuivi et sa réalisation (que veut donc dire l'axiome : *quantum intendis, tantum facis*) ; l'ignorance excuse-t-elle du péché, et dans quelle mesure ? Mais nous voici à S. Thomas dont M. M. expose longuement la théorie, imprégnée d'Aristote, sur le volontaire, l'involontaire et ses causes, l'ignorance avec toutes ses classifications, la théorie enfin sur la malice de l'acte contracté du seul fait qu'il procède d'une faute antérieure. Malgré l'œuvre accomplie par S. Thomas, il restait encore quelque confusion entre les deux points de vue, moral et juridique. C'est à ce travail d'affinement et d'épuration que se livrent les théologiens jusqu'au XVIIe siècle.

Le travail entrepris par M. M. exigerait une vie d'homme pour être conduit à sa dernière perfection. Quelques lacunes se sont donc glissées dans l'ouvrage.

Certains aspects du problème, d'abord, auraient pu être explicités davantage. Ainsi, la responsabilité morale suppose une certaine délibération préalable, et le rigorisme juridique s'accommodait d'une délibération « interprétative » ou même présumée. Une étude sur l'imputabilité des *motus primi* de l'appétit sensitif eût pu trouver place ici (voir *Bull.* II, n° 28). De même une étude sur la question *an ignorantia iuris excuset*, à laquelle nous consacrerons prochainement quelques pages.

Certains documents ont été négligés. Si aucun décrétiste n'a échappé au patient chercheur, quelques œuvres théologiques, avant S. Thomas, ont été ignorées : au XIIe siècle, les *Quaestiones* de Prévostin de Crémone (*Paris Maz. 1708*) ; au XIIIe siècle, la *Summa* de Roland de Crémone, le Commentaire sur les Sentences de Hugues de Saint-Cher, la *Summa de vitiis* de Jean de la Rochelle. La documentation relative aux successeurs de S. Thomas s'est faite plus clairsemée ; mais amplement suffisante au dessein de l'auteur.

Un détail : les textes cités (p. 147, 149, 156, 164), extraits de *Paris Nat. lat. 14556*, comme étant d'Étienne Langton, sont en réalité de Pierre de Tarentaise (les *Questiones* d'Étienne Langton ne commencent dans ce ms

qu'au f. 164 et sont précédées par le texte des livres I et II du Commentaire sur les Sentences de Pierre de Tarentaise).

Il serait injuste de s'attarder à des broutilles de ce genre. Tel qu'il est, le livre de M. M. se recommande par sa documentation extrêmement riche et par une judicieuse mise en œuvre de tout ce matériel. Il restera pendant longtemps l'indispensable ouvrage de fond en cette matière.

O. L.

IIIe s. **219.** E. ALTENDORF. *Einheit und Heiligkeit der Kirche.* Untersuchungen zur Entwicklung des altchristlichen Kirchenbegriffs im Abendland von Tertullian bis zu den antidonatistischen Schriften Augustins (Arbeiten zur Kirchengeschichte 20). — Berlin, W. de Gruyter, 1932 ; in 8, 174 p. Mk. 8.10, rel. 9.20.

M. A. distingue opportunément, dans l'explication de l'unité et de la sainteté de l'Église, les points de vue « dogmatisch-wesentlich » et « geschichtlich-apologetisch ». Le premier est moins variable ; c'est le second qui embarrassera le plus les écrivains ecclésiastiques. Dans l'Église *historique,* où est la sainteté ? en quoi consiste l'unité ? Cyprien fait résider l'unité de l'Église dans celle de l'épiscopat. Mais ce qui fait l'unité de l'épiscopat, ce ne sont pas les liens légaux, c'est la charité qu'ils supposent : *concordiae glutinum, dominica pax, caritas animi, unanimitas.* Quant à la sainteté, Cyprien ne peut plus la revendiquer pour tous les membres de l'Église qui est l'organisme du salut. Moins exigeant que les rigoristes, il trouve la sainteté essentielle et suffisante de l'Église dans la sainteté de ses prêtres, pour qui elle est condition du sacerdoce et de l'efficacité de leur ministère sacramentel. Par là, Cyprien légitime — sans les prévoir — les conflits donatistes, et condamne d'avance l'attitude d'Optat, champion de la sainteté sacramentelle objective. Il annonce Augustin qui reprendra le vieux concept de sainteté — comme les donatistes —, et verra l'Église véritable dans la communauté mystérieuse et invisible des saints (*congregatio sanctorum*), laquelle ne s'exprime cependant pas adéquatement dans la *communio sacramentorum.* Tertullien avait été plus radical. Il est le dernier représentant du concept « enthousiaste » de l'Église et sa polémique témoigne de la naissance du concept catholique. Quand il définit l'Église une communauté de saints (*spiritales, sancti, boni homines*) remplis de l'Esprit, et non une institution salutaire, il serait le chaînon qui relie la pensée primitive à la théologie donatiste. M. A. croit qu'il n'a pas évolué sur ce point, sa pensée a toujours été montaniste dans le fond : ce qui détermine le changement de son attitude, ce n'est pas une modification de sa pensée, c'est la nouveauté de la conception romaine (voir H. Koch).

Ceci est un des côtés faibles de cette bonne étude. Il y en a d'autres, tel cette exagération de certains traits de la doctrine catholique. L'aspect objectif de la sainteté et l'aspect juridique de l'unité n'est pas ce qui caractérise le plus la pensée catholique, c'est ce qui la distingue du pro-

testantisme. Et c'est tout autre chose : le relatif n'est pas l'absolu. Ceux qui l'oublient, d'où qu'ils soient, ne réussiront à présenter de leur pensée et de celle d'autrui qu'une caricature.

L'unité et la sainteté sont les notes les plus étudiées ici, mais elles ne sont pas seules : M. A. analyse le concept d'Église dans son ensemble chez Tertullien, Cyprien, Optat, les donatistes et Augustin. B. R.

220. M. KRIEBEL. *Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian.* — Ohlau i. Schl., H. Eschenhagen, 1932 ; in 8, x-103 p.

M. K. débute par une profession de foi souvent ressassée : le dogme est le fruit de l'action de l'hellénisme sur la foi chrétienne primitive. En matière trinitaire, l'hellénisation est assurée par les apologètes. Tertullien et Novatien la développent et donnent à la théologie latine sa terminologie. C'est ce que M. K. croit pouvoir conclure d'une analyse consciencieuse de la pensée des deux docteurs latins. Il étudie d'abord l'évolution de la théodicée, où l'action des apologètes sur Tertullien est assez claire. Mais le nœud du problème est la question du Logos (*verbum*, *sermo*).Voici les réponses. De tendance uniformément subordinatienne, les apologètes se divisent assez nettement toutefois suivant qu'ils compromettent (Justin, Tatien) ou sauvegardent (Théophile, Athénagore) l'unité divine. La *persona* de Tertullien accorde ces données divergentes. A cette synthèse Novatien ajoutera peu, mais, dit M. K., il fera progresser la théologie trinitaire en hypostasiant définitivement la troisième personne. Sur ce point Tertullien oscillait entre la conception primitive d'un πνεῦμα-force impersonnelle (Clément, Barnabé, Hermas) et la théologie de l'avenir. Un dernier chapitre étudie le développement des concepts de *οὐσία-natura* et *φύσις-substantia* où se décèle sans beaucoup de peine l'influence de l'hellénisme. M. K., sous la direction de H. von Soden, a fait un excellent travail : ses interprétations parfois tendancieuses sont assez nettes pour qu'on puisse les éviter et suivre par dessus elles l'examen rigoureux des sources. Lebreton n'est pas cité dans la bibliographie et cependant d'autres le sont qui le méritaient moins. On s'étonnera davantage que M. K. n'ait pas cru devoir accorder à un théologien comme Hippolyte la moindre place dans son étude. Pourquoi ? B. R.

221. W. THEILER. *CR de H. Lewy, Sobria ebrietas* (voir *Bull.* I, n° 284). — Gnomon 8 (1932) 377-383.

Ce compte rendu, très notable par le supplément documentaire qu'il fournit pour la partie non-chrétienne de l'ouvrage de M. Lewy, touche à peine aux témoignages qui nous intéressent ici. Il note la thèse hardie de M. Lewy sur l'utilisation d'Origène par S. Cyprien, mais ne dit pas qu'elle a été discutée. B. C.

222. E. BENZ. *Marius Victorinus und die Entwicklung der abend-*

ländischen Willensmetaphysik (Forsch. z. Kirchen- und Geistesgesch. 1). — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1932 ; in 8, XIV-436 p. Mk. 32.

Par *Willensmetaphysik*, M. B. entend cette conception de l'essence divine qui voit dans la volonté de Dieu, non pas une fonction que l'on pourrait qualifier, par analogie, de psychologique, mais un état d'hypostase impliquant l'unité substantielle avec son principe. C'est de cette notion, capitale dans l'histoire de la pensée chrétienne, que sont recherchés ici l'origine et le développement. On la trouve nettement mise en valeur, pour la première fois, dans Plotin, mais celui-ci subissait déjà l'influence des écrits hermétiques et des sectes religieuses orientales. La nouvelle conception, destinée à renouveler la théodicée et à donner aux spéculations théologiques sur la Trinité une orientation définitive, rencontra en Occident une faveur extraordinaire. Les néo-platoniciens de Rome l'adoptèrent tout de suite. Le plus éminent d'entre eux, Marius Victorinus, en tira grand parti dans ses ouvrages de controverse avec les Ariens et fraya les voies aux développements géniaux du *De Trinitate* de S. Augustin.

En fonction de l'histoire de cette *Willensmetaphysik*, M. B. expose la doctrine de Plotin et de S. Augustin. A propos de ce dernier il soutient, à l'encontre de M. Schmaus, que sa doctrine trinitaire n'est pas d'inspiration psychologique mais bien strictement métaphysique, même lorsqu'elle voit dans le dynamisme tripartite de l'âme l'image des trois personnes divines.

La partie la plus neuve du livre est sans contredit la première, consacrée à Victorinus. La valeur de ce philosophe et théologien original a été longtemps méconnue et aujourd'hui encore on est loin de lui avoir rendu pleinement justice, en dépit des traits flatteurs que S. Augustin rapporte à son sujet dans les Confessions. Cela tient en partie à ce que son œuvre littéraire comporte encore bien des obscurités. C'est un terrain resté en friche où peu de critiques ont osé s'aventurer. Aussi serons-nous reconnaissant à M. B. d'avoir décrit la doctrine théologique de Marius avec plus d'ampleur, sinon avec plus de perspicacité, que dom Geiger dans sa consciencieuse étude sur le néo-platonisme de Victorin. M. B. montre excellemment combien puissant fut l'effort du philosophe converti pour interpréter la doctrine dans les cadres du néo-platonisme. Il a parfaitement raison d'insister sur le caractère religieux des spéculations de Victorin, mais il méconnaît l'influence réelle qu'exerçèrent sur le développement de sa pensée l'Écriture sainte et la *regula fidei*.

Les traités théologiques de Victorin sont mal composés, obscurs, illisibles par endroits, du moins dans les éditions. M. B. en a pris trop facilement son parti. Son texte fourmille de fautes ; la plupart du temps, il est vrai, elles n'altèrent pas le sens, mais elles en rendent la perception malaisée ou douteuse. Il aurait pourtant été facile de vérifier le texte imprimé sur l'unique manuscrit conservé à Berlin. Il faut d'ailleurs avouer que la partie littéraire de ce travail est fort défectueuse. M. B. ignore les études de J. Wöhrer qui ont apporté tant de lumière sur le véritable

caractère de l'*Adversus Arium*, compilation d'écrits d'époques différentes qu'il aurait été intéressant de sérier. Il ne serait pas impossible en effet, de surprendre chez Marius Victorinus des traces d'évolution dogmatique.

Néanmoins, nous aimons à le redire, l'analyse de la doctrine de Victorinus, telle que l'a faite M. B., est non seulement méritoire eu égard aux difficultés du sujet, mais notablement plus fidèle et plus suggestive que celle de ses devanciers. D. C. LAMBOT.

223. R. PASTÈ. *Del simbolo « Quicumque »*. — Scuola catt. 60, I (1932) 142-147. Ve s.

L'auteur se demande si la parenté — évidente à ses yeux — entre le *Quicumque* et le *Tomus ad Antiochenos* (PL 26, 796-809) rédigé par Athanase avec la collaboration d'Eusèbe de Verceil n'éclaire pas d'un jour nouveau la question d'origine du symbole. L'article traite du contenu dogmatique des deux documents autant que des coïncidences verbales.

Au moins la confrontation des deux documents explique-t-elle l'attribution à Athanase. B. C.

224. CH. BOYER. *Essais sur la doctrine de saint Augustin* (Bibliothèque des Archives de Philosophie). — Paris, G. Beauchesne, 1932 ; in 8, VIII-303 p. Fr. 36.

Revus avec soin, ces essais recueillis par leur auteur n'ont pas changé notablement. Presque tous ont été recensés ici : *La preuve de Dieu augustinienne* (*Bull.* I, n° 356), *La théorie augustinienne des raisons séminales* (I, n° 985), *Philosophie et théologie chez saint Augustin* (I, n° 696), *Le système de saint Augustin sur la grâce* (I, n° 717), *Dieu pouvait-il créer l'homme dans l'état d'ignorance et de difficulté ?* (I, n° 366), *La contemplation d'Ostie* (I, n° 557).

Nous avons dit plusieurs fois les qualités et les tendances de la critique du P. B. Se basant sur des analyses serrées, il est en réaction contre les thèses qu'on a appelées l'« augustinisme » et contre l'attribution à Augustin des principes de la psychologie platonicienne, notamment en ce qui concerne l'origine des idées.

A défendre la proche parenté d'Augustin avec S. Thomas sur ce point sont consacrés les chapitres V et VI de son volume : *Saint Thomas et saint Augustin* et *La philosophie augustinienne ignore-t-elle l'abstraction ?* Le second de ces articles est très pressant et ne sera négligé par aucun des auteurs qui partagent les vues de J. Hessen, encore que la psychologie augustinienne n'y soit pas envisagée de face. Le premier chapitre sur *La dialectique de la conversion de saint Augustin* est un des meilleurs ; il monnaie pour notre instruction les volumes de pénétrante analyse par lesquels le P. B. a commencé sa carrière d'écrivain. B. C.

225. J. L. NEVE. *Augustine in some special Phases of his Development.* — Bibliotheca sacra 89 (1932) 230-245.

Très rapide esquisse. Après les préliminaires sont caractérisés : la période manichéenne, l'influence platonicienne, le progrès doctrinal d'Augustin, son ecclésiologie.

Je doute que ce bref aperçu, d'où l'on a exclu volontairement les doctrines sur la grâce, qui doivent être rappelées ailleurs, ait la prétention de donner du neuf. Elle serait injustifiée. B. C.

226. A. Pincherle : *Il « decennio di preparazione » di sant'Agostino (386-396)*. I. *Fino al « De vera religione »* ; II. *Dal « De vera religione » al « contra Adimantum »* ; III. *Dal « contra Adimantum » all' episcopato.* — Ric. rel. 6 (1930) 15-38 ; 7 (1931) 30-52 ; 8 (1932) 118-143.

M. P. est-il au terme de son intéressante enquête? Il semble. Il s'était donné la tâche d'étudier à l'aise et à fond l'idée chrétienne dans les années de préparation où s'est élaborée avec une sorte de fièvre inquiète la pensée religieuse d'Augustin. Les traités philosophiques marquent la tendance très intellectualiste des débuts. Certains ont cru à une conversion au néo-platonisme ; il vaut mieux parler, dit M. P. (p. 18), « d'une acceptation sincère, avec un esprit parfaitement conciliateur, de ce christianisme platonisant qui se réclamait déjà d'une noble tradition dont le représentant illustre était S. Ambroise ». C'est à mettre en évidence ces harmonies intellectuelles que tendront les traités de cette époque. Cependant contre les manichéens est évoquée déjà — c'est visible surtout dans le *De vera religione* — la question morale du salut.

Une seconde période va jusqu'au *Contra Adimantum*. Au point de vue théologique elle marque plus une extension qu'un développement : la controverse antimanichéenne soutient chez Augustin sa confiance première dans les valeurs intellectuelles et morales de l'homme. Sa connaissance de la Bible s'accroît. Il commence aussi à connaître — encore assez mal — le donatisme.

Du *Contra Adimantum* à l'*Ad Simplicianum* l'évolution se poursuit, toujours assez peu sensible : Augustin se familiarise toujours plus avec l'Écriture, il devient davantage aussi homme d'Église et par là soucieux de l'*auctoritas* en face de la *ratio*. Celle-ci reste dominante, mais M. P. note, à propos du *De libero arbitrio*, qu'Augustin se montre préoccupé de défendre la pratique de l'Église dans le cas des enfants ; qu'il combat maintenant le manichéisme d'un point de vue plus religieux que philosophique ; qu'il est plus inquiet des hérésies (p. 131). Tout cela est finement noté. L'auteur ajoute que la consécration épiscopale a dû fortifier ce courant nouveau. On est ainsi préparé à l'*Ad Simplicianum*.

Cette étude nous paraît très notable : elle aide à relier deux moments importants, et si différents, de la pensée augustinienne. B. C.

227. M. Souriau. *Qu'est-ce qu'une philosophie chrétienne ?* — Rev. Métaph. Mor. 39 (1932) 353-385.

Un article agressif de M. É. Bréhier (*Y a-t-il une philosophie chrétienne ?* dans *Rev. Métaph. Mor.* 38, 1931, p. 133-162) a provoqué nombre de réponses (cf. note de la p. 353 du présent article). Celle-ci est la seule qui se concentre sur la pensée d'Augustin. M. Bréhier soutenait que les philosophies chrétiennes, en tant que philosophies sont issues de la culture grecque, et en tant que chrétiennes ne sont pas philosophiques.

Patiemment, M. S. étudie dans Augustin la valeur de philosophie de son christianisme. Voici ses conclusions, résumées dans une synthèse un peu longue mais parfaitement adéquate (p. 383) : « On voit combien fut considérable, et combien pourtant fidèle aux origines chrétiennes, le rôle de saint Augustin. Après avoir filtré le néo-platonisme pour se rattacher par dessus Aristote à Platon et Socrate, il tire de sa propre conversion, imitation de celle du Christ, une psychologie et une métaphysique : psychologie de l'activité de l'esprit, métaphysique de la pensée pure. De la louange à l'humilité contenue dans les Béatitudes et dans l'Épître aux Romains, une discipline de la connaissance ; du commandement d'amour, le primat de la charité ; du devoir de sincérité qui s'y rattache, la substitution du devoir de vérité à l'idéal grec de beauté apparente ; de la prière secrète et du renouvellement intérieur, la théorie intérioriste de la connaissance ; de l'élévation de Dieu le Père au-dessus de tous les hommes, l'impossibilité de le connaître à moins de prendre conscience de ses points d'insertion en l'homme, qui sont le Verbe et l'Esprit. Enfin, par retour sur le contraste de Dieu éternel avec les drames éphémères résultant de la dualité humaine, une métaphysique du temps intérieur et du temps historique ».

On ne saurait mieux dire, et il résulte de ces constatations que le fait chrétien impose, devant nombre de problèmes philosophiques, certaines attitudes. Il n'y a pas lieu de s'en formaliser : les progrès des sciences physiques ou biologiques ont pareillement entraîné bien des conséquences d'ordre philosophique. Et comment dire a priori que la philosophie commandée par la foi marque, plus que celle que conditionne la chimie, une abdication ? A moins qu'on ne pose en axiome que le croyant est dans l'illusion. Si, au contraire, la foi répond à la réalité, la pensée philosophique s'en trouvera enrichie et magnifiquement soutenue.

Cela permet-il de parler de « philosophie chrétienne » ? Non sans doute, si par ce mot on entend un système logique et complet.

On distinguera donc, pour juger de la philosophie d'Augustin, ce qu'il tient directement du christianisme et ce qu'il a reçu d'ailleurs ou créé lui-même sous sa seule responsabilité. Il était d'ailleurs assez grand penseur pour n'avoir rien construit d'incohérent, et ne craindre point le jugement d'une philosophie plus soucieuse des pailles d'Augustin que de ses propres poutres. B. C.

228. C. J. Costello. *St. Augustine's Canon of Scripture and his Criterion of Canonicity.* — Rev. Univ. Ottawa 2 (1932) Sect. spéc. 125*-138*.

L'intérêt de cet article est dans la seconde partie. Augustin a eu dans

le *De praedestinatione sanctorum* l'occasion de défendre la canonicité du livre de la Sagesse. Il y a formulé deux principes : être reçu et lu par l'Église comme divin, avoir servi à l'Église comme livre divin depuis le temps des Apôtres. B. C.

229. M. PIGNATELLI. *L'ascesa a Dio nelle Confessioni di S. Agostino.* Differenza fra il libro VII e il libro X. — Riv. Fil. neo-scol. 24 (1932) 241-247.

Il semble à M. P. qu'au livre VII des Confessions, la voie qui mène à Dieu est esquissée telle qu'elle apparaissait à Augustin à l'âge de 31 ans, après la lecture des néo-platoniciens, tandis que, au livre X, l'évêque, âgé de 45 ans, expose les vues qu'il a peu à peu conquises. Le point de départ des deux preuves est le même : Dieu souverain bien. On en démontre la nécessité parce que l'immuable doit se préférer au changement (livre VII) et le tout à la partie (livre X). Ce qui distingue les deux raisonnements, c'est que le premier procède du monde visible, tandis que le second s'appuie sur les besoins de l'âme.

Je ne sais si l'argumentation du livre VII est si exclusivement propre au temps de sa vie dont parle alors Augustin, mais il est certain que le ouci des réalités intérieures est allé chez lui sans cesse croissant.

L'article de M. P. est fort clair. B. C.

230. P. M. COSTANZA. *La dottrina della creazione di S. Agostino.* — Logos (Napoli) 15 (1932) 55-59.

Ces pages reproduisent une conférence. Elles en ont la facilité, mais aussi la superficialité. La première partie, où est montrée la nature de la création d'après Augustin et comment elle s'oppose aux conceptions néo-platoniciennes, est la meilleure. B. C.

231. R. ARNOU S. J. *Le thème néoplatonicien de la contemplation créatrice chez Origène et chez S. Augustin.* — Gregorianum 13 (1932) 124-136.

La doctrine néo-platonicienne veut que la première intelligence, produit imparfait et nécessaire de Dieu, se complète et s'achève en se retournant vers lui par la contemplation intellectuelle.

Origène, séduit par cette mystique, l'applique, après l'avoir maladroitement corrigée, à la génération du Verbe. S. Augustin s'en est gardé et condamne cette transposition ; mais il se sert de l'idée platonicienne pour expliquer la création des anges, non sans indépendance cependant.

B. C.

232. J. GUITTON. *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin.* — Paris, Boivin, 1933 ; in 8, XXIV-397 p. Fr. 40.

Ce livre est probablement l'un des plus importants qu'ait suscités

depuis quelque temps l'étude de S. Augustin. Le penseur qui l'a écrit a su trouver un aspect à la fois nouveau et essentiel de la doctrine augustinienne, en tant qu'elle oppose son esprit à celui des Hellènes, représenté par Plotin. Par là un sujet limité d'apparence et passablement technique se trouve évoquer les questions générales les plus graves.

Le titre est ambigu : le temps et l'éternité sont à envisager non chacun à part, mais solidairement. Le problème est celui de leur rapport : quel est le sens du flux incessant des êtres ? se rattachent-ils à une réalité éternelle ? comment ?

« Les Grecs se représentaient la présence de l'éternel dans le temps sous la forme du retour cyclique. Inversement, ils imaginaient volontiers que le temps se poursuivait dans l'éternel, et que la vie présente n'était qu'un épisode du drame de l'âme : ainsi le voulaient les mythes (p. 359-360) ». Le « temps cyclique » est le temps envisagé par eux du point de vue physique ; le « mythique » du point de vue moral de l'âme ; transposé, avec la mémoire, sur le plan psychologique, ce temps se peut appeler « psychique ».

Le déterminisme absolu, dont Plotin ne se départit pas, abolit la distinction efficace du temporel et de l'éternel. En fait, le temps est nié. Par la doctrine de l'éternelle récurrence, l'histoire humaine est dissoute (p. 357).

Par là encore, dans une existence humaine, il n'est de « conversion » qu'au sens intellectuel et mystique du mot ; la « conversion » de la volonté n'a pas plus de valeur philosophique que le « progrès ». Ici se place la jonction de Plotin avec Augustin ; mais c'est pour révéler dès l'abord l'infranchissable distance qui les sépare : par la création, par l'Incarnation, la pensée d'Augustin est anti-plotinienne, sous l'influence chrétienne.

Arrivé à ce point de son étude, M. G. n'a pas de peine à parcourir la carrière d'Augustin en fonction du problème posé. La controverse manichéenne permettra de développer les idées d'ordre dans la durée, de sagesse malgré le mal, de création temporelle. Les nécessités du monde moral inviteront à scruter la permanence de l'homme dans l'avenir, sa dépendance du passé. Ainsi s'est posé, pour Augustin comme pour Plotin, le problème de la mémoire. D'après M. G. le théologien d'Hippone serait resté ici prisonnier du philosophe grec, et moins pénétrant que lui (p. 215-217). Il reprend sa maîtrise dans les Confessions et laisse s'épanouir dans le *De civitate* sa foi en l'histoire intégrale, où le temps a le rôle essentiel, sous la conduite de l'éternel.

Les analyses de M. G. abondent en aperçus suggestifs. Parfois — surtout au début — la pensée est d'une abstraction qui la rend difficile à entendre : elle a cru devoir se revêtir du manteau de philosophe ! Le style s'allège et s'éclaire dès le moment où, quittant Plotin, M. G. s'attache à Augustin. Néanmoins il demeure austère jusqu'au chapitre de conclusion où il s'assouplit. Ce chapitre est un chef d'œuvre. L'auteur y veut marquer l'originalité et l'influence intellectuelle du christianisme : elles tiennent à ce qu'il est une histoire plutôt qu'une philosophie. En cela il diffère considérablement des religions antiques, et cette différence envahit tout : l'ordre moral n'est plus général et abstrait, il se fait personnel

et historique ; le sens de la vie se transforme, de contemplative elle devient action, épreuve, progrès, marche vers l'éternité.

Je crois qu'on n'a jamais écrit sous une forme plus intéressante de plus utiles considérations sur la philosophie du christianisme. B. C.

233. L. TONDELLI. *Mani. Rapporti con Bardesane, S. Agostino, Dante.* — Milano, Vita e pensiero, 1932 ; in 8, VIII-124 p. L. 5.

Les sources manichéennes, au cours de ce siècle, se sont considérablement enrichies. M. T., après les avoir recensées, brosse, à leur lumière, une description nouvelle du système de Mani. Est-ce un christianisme dévoyé ? l'œuvre d'un esprit cultivé ou grossier ? d'un initiateur ou d'un éclectique ? le développement d'idées néo-platoniciennes ou orientales ? M. T. pense, pour son compte — contrairement à Burkitt et Schäder — que le manichéisme est un produit du dualisme persan et de l'astrologie chaldéenne. A Bardesane (qui serait chrétien) il n'a emprunté que des principes de physique : cela seul le rattache à celui dont la tradition a fait son maître, et non les conséquences qu'il en déduit. Quant au manichéisme de saint Augustin, il ne faut pas le chercher dans un accord théorique, même vague, avec la philosophie dualiste, qu'il répudia : rien ne l'en rapproche plus, sinon des inclinations pessimistes que la lutte antipélagienne accentua. La convergence d'idées est plus manifeste dans la Divine Comédie : Dante a pu connaître le manichéisme par l'intermédiaire de la philosophie arabe, mais on ne peut encore affirmer avec certitude un rapport de dépendance.

Le travail de M. T. est une large et agréable synthèse, basée, on l'espère, sur une analyse attentive, bien que les détails ne l'encombrent pas... Il connaît bien la littérature contemporaine, mais ses références bibliographiques éparses sont parfois vagues comme des allusions. B. R.

234. M. ZEPF. *CR. de H. Arendt, Der Liebesbegriff bei Augustin* (voir *Bull.* I, nº 721). — Gnomon 8 (1932) 101-105.

Ce compte rendu s'inquiète assez peu du livre dont il parle. Au fond M. Z. juge que l'ouvrage est manqué : l'idée de l'amour dans Augustin ne pouvait être envisagée du point de vue purement spéculatif et philosophique : la foi chrétienne imposait au croyant Augustin son dogme.

M. Z. estime que l'on aurait fait chose sage en procédant chronologiquement, depuis le *De beata vita* où Augustin ne s'est pas encore dégagé entièrement des idées de la philosophie stoïcienne. Le recenseur esquisse ce qu'eût été l'étude menée suivant cette méthode. B. C.

235. E. NEVEUT. *Du mérite de convenance.* — Div. Thom. (Piac.) 35 (1932) 3-29.

Dans la première section (p. 5-9) d'un article qui dépasse les limites

du *Bulletin*, M. N. discute non sans fermeté et avec toute raison, nous semble-t-il, la documentation augustinienne du P. Lange en faveur du mérite *de congruo*.

Ayant parcouru les textes allégués (sermon 169, lettres 186 et 194, traité *De spiritu et littera*, 37) M. N. conclut qu'ils ne prouvent rien. La doctrine générale d'Augustin est d'ailleurs incompatible avec l'existence d'un mérite *de congruo* avant la justification. B. C.

236. K. ADAM. *Zur Eucharistielehre des heiligen Augustinus.* — Theol. Quartalschr. 112 (1931) 490-536.

Ce n'est pas en vain qu'un théologien de la valeur de M. A. reprend, après plus de vingt ans, un sujet important auquel il avait consacré un volume entier. Si la publication de l'étude de M. Lecordier (*Bull.* I, n° 606) et celle de quelques sermons inédits d'Augustin — voir sur tout ceci la critique de la p. 491 — ne sont pas tout à fait étrangers à cette *retractatio*, il est visible cependant que M. A. a saisi avec empressement l'occasion de parler. L'absence presque totale de références à son premier ouvrage est une autre marque que, sur le sujet traité ici, l'auteur a non seulement enrichi mais renouvelé sa pensée.

Il l'exprime avec clarté et méthode, et elle est nuancée comme il convient.

M. A. établit fortement, contre les symbolistes, qu'Augustin, surtout par la manière dont il parle du sacrifice de la messe, entend l'eucharistie premièrement du pain et du vin, du Corps et du Sang, avant d'y voir le sacrement de l'unité mystique de l'Église. Cela fait, l'auteur montre qu'on n'a pas davantage rendu la pensée d'Augustin en la représentant comme une doctrine de pur dynamisme : le sacrement n'est pas corps du Christ seulement parce qu'il en a la vertu et agit comme lui dans l'âme. La comparaison, si fréquente chez Augustin, de l'eucharistie avec le baptême montre la différence, et que la consécration des espèces introduit dans le sacrement lui-même un changement surnaturel. Déjà la voie est ouverte à la doctrine future de la transsubstantiation. Le 7e sermon publié par dom Morin est tout à fait expressif de cette vérité capitale, dont la démonstration (p. 516-519) permet à M. A. d'aborder franchement la question du déconcertant silence d'Augustin sur la présence réelle. Lorsqu'il parle de *figura*, *sacramentum*, *signum*, on aurait tort, dit M. A., de limiter le sens de ces termes à la présence du Christ *sub specie*. Trahissant l'influence des idées néo-platoniciennes, ce vocabulaire s'applique au mystère lui-même (p. 520). Ici la pensée d'Augustin, si ferme d'ordinaire, se fait fuyante. M. A. écrit que le concept d'une présence sacramentelle du Christ, « au sens catholique moderne », est étranger, forme et fond, à Augustin (p. 523). Il faut le reconnaître, mais noter en même temps, plus peut-être que ne le fait M. A., le désarroi du grand docteur, toujours si soucieux de ne sacrifier rien de la vérité traditionnelle. On ne doit pas en être surpris : l'idée de transsubstantiation n'était pas mûre, et celle de la présence corporelle du Christ à peine davantage, car il faut une réflexion philosophique très attentive

pour concevoir la présence, dans le sacrement, du corps qui siège à la droite du Père. Aussi Augustin ne dit-il jamais que le Christ est présent sous le sacrement. Mais il affirme que le sacrement est le Christ. Il l'affirme avec un réalisme qui ne lui est pas personnel et restait pour lui obscur, mais qui se trouvait imposé par la tradition. Il y a certes quelque incohérence à admettre l'identité et non la présence. Constatons cette faiblesse et gardons-nous de tirer imprudemment de ce dualisme des conséquences dans un sens ou dans l'autre, Augustin est un témoin imparfait du dogme. M. A. a justement remarqué que sa position n'était pas dans la ligne traditionnelle (p. 524). Cet esprit, plus exigeant que d'autres, se posait des problèmes dont la solution n'était pas encore possible. B. C.

237. G. PHILIPS. *Sint Augustinus en de H. Eucharistie.* — Algem. nederl. euchar. Tijdschr. 11 (1932) 13-20, 78-88, 156-163, 224-230, 275-285, 349-357.

Ne s'adressant pas à un public spécialisé l'étude de M. Ph., parue dans une excellente revue de vulgarisation, s'attache moins que celle de M. Adam (*Bull.* II, nº 236) au problème de la présence réelle, mais, en revanche, a étendu son objet sur tous les points de la doctrine eucharistique d'Augustin : la communion *quotidiana medicina*, et ses conditions ; la messe-sacrifice, et ses rapports avec le sacrifice de la croix ; les dons offerts, la consécration, l'offrant et l'autel, l'immolation, l'oblation de louange et d'action de grâces ; les fruits du sacrifice eucharistique. Il était sage de rester à la portée des lecteurs et d'éviter donc le style technique. Mais cela n'empêche pas de faire œuvre de première main, en recourant directement aux sources, et cela n'oblige pas à des synthèses qui risquent de forcer, en la systématisant, la pensée qu'on veut exposer. C'est le rare mérite de M. Ph. d'avoir su se garantir des deux écueils, respectant dans la vulgarisation l'esprit de la recherche historique.
B. C.

238. H. KOCH. *CR de D. Zähringer, Das kirchliche Priestertum nach dem heil. Augustinus* (voir *Bull.* I, nº 888). — Theol. Literaturz. 57 (1932) 199-201.

Travail consciencieux, mais peu original, dit M. K. Rectifications de détail, dont plusieurs sont importantes, notamment sur l'attitude du pape Étienne, et sur la distinction de l'« interne » et de l'« externe » dans les sacrements. B. C.

239. C. HARTMANN. *Der Tod in seiner Beziehung zum menschlichen Dasein bei Augustinus.* — Catholica 1 (1932) 159-190.

Sous une forme bipartite suggérée par la philosophie de Heidegger distinguant la *Zeitlichkeit* et la *Geschichtlichkeit*, est esquissé, dans cette brève dissertation, le double aspect, ontologique et moral, de la mort.

Le fait que l'homme se situe dans le temps suffit à le ranger parmi les êtres qui commencent et finissent. Augustin présente d'intéressants aperçus sur ce point.

Mais par là que, doué de libre arbitre, l'homme a une histoire, nous apprenons que la mort entra dans le monde par le péché qui nous y condamne, et nous sommes instruits de la libération par la grâce.

Groupement original des pensées d'Augustin plutôt que synthèse véritable, tel est le caractère de cet exposé fidèle, paru également comme dissertation de l'université de Giessen (Bigge-Ruhr, Josefs-Druckerei, 1932 ; in 8, p. I-V et 159-191). B. C.

240. E. NEVEUT. *Formules augustiniennes* : « *Da mihi quod iubes, et iube quod vis* ». — Div. Thom. (Piac.) 35 (1932) 70-74.

Cette prière lui ayant été beaucoup reprochée, Augustin l'a expliquée plusieurs fois. M. N. s'attache à mettre en lumière son sens véritable, et pourquoi elle ne veut pas décourager l'effort vertueux. B. C.

241. J. MARIC. *Nova formulae christologicae Leonis I Magni papae de Christi activitate interpretatio.* — Bogoslovska Smotra 20 (1932) 433-470.

De cette subtile étude il résulte que, dans la formule christologique de S. Léon, les mots : *agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est*, peuvent être pris dans trois sens :

1. sens « objectif » : les deux natures coopèrent communément sans confusion dans le même sujet.

2. sens « subjectif » : encore que jointes par la communion dans un même sujet, les deux natures opèrent ce qui leur est propre.

3. autre sens « subjectif » : encore que diverses, les opérations étaient communes par leur sujet.

L'auteur s'attache à montrer que la troisième exégèse, si recherchée, fut celle des monothélites Cyrus, Serge et Macaire. C'est la première qu'aurait adoptée Honorius. B. C.

242. P. BROWE S. J. *Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters* (Breslauer Studien zur historischen Theologie 23). — Breslau, Müller und Seiffert, 1932 ; in 8, 143 p.

Il s'agissait de définir l'attitude prise, au cours des siècles, par la législation canonique et par les moralistes chrétiens au sujet des problèmes que posent certains phénomènes de physiologie sexuelle : menstrues, accouchements, rapports conjugaux, pollutions nocturnes. On le sait assez, la Loi ancienne avait édicté sur tous ces points nombre de prescriptions très sévères.

Pour fixer la pensée chrétienne à cet égard, le P. B. a patiemment compulsé une foule de documents : écrits patristiques (Augustin, Jérôme,

Césaire d'Arles, Grégoire le Grand, etc.), actes de conciles et de synodes, œuvres de canonistes (Burchard de Worms, Yves de Chartres, Gratien, etc.), de théologiens (surtout à partir du XIIIe siècle), y compris plusieurs monographies sur les mœurs des différentes époques. L'enquête s'est poursuivie jusque vers le XVIIe siècle.

Comme on le devine, l'inventaire ne pouvait être complet. Mais la documentation est largement suffisante pour permettre un tableau fidèle de l'évolution des idées morales. On verra clairement que ce n'est qu'insensiblement que l'Église s'est libérée du rigorisme de l'Ancienne Loi concernant les menstrues (prohibition des rapports conjugaux en ces jours, défense pour la femme de communier, d'entrer à l'église), l'accouchement (défense pour la femme, persistant même après la lettre de S. Grégoire le Grand, de rentrer immédiatement à l'église ; restrictions concernant la sépulture des femmes enceintes), les rapports conjugaux (leur illicéité aux jours de jeûne, des dimanches et des fêtes ; défense de communier après usage du mariage, adoucie par les théologiens du XIIIe siècle, mais se maintenant aux siècles suivants), les pollutions nocturnes (défense de célébrer, de communier, après ces accidents, où peu à peu, avec S. Grégoire le Grand, s'introduisent les distinctions utiles, mais qui se maintient, au moins sous forme de conseil, même après le XIIIe siècle). Un dernier chapitre vise certains problèmes de la vie conjugale : interdiction des rapports pendant les premiers jours, les précautions à prendre vis-à-vis du démon et des sorciers.

Pages hautement instructives où le théologien découvrira l'influence persistante de la doctrine traditionnelle sur le péché originel, et où le moraliste verra sur le vif, en ce qui concerne les pollutions nocturnes, une nouvelle application rigoriste des règles du volontaire indirect. A ce dernier point de vue, le beau livre du P. B. rejoint et confirme l'enquête historique menée par M. Müller (voir *Bull.* II, n° 218).

O. L.

XIIe s. **243.** W. OEHL. *Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100-1550* (Mystiker des Abendlandes). — München, G. Müller, 1931 ; in 8, XXXII-844 p. Mk. 20.

Très averti de la littérature mystique du moyen âge, M. O. a pris l'heureuse initiative de rassembler en un imposant volume quelque 350 lettres ou extraits de lettres — entendez par là lettres de direction, d'amitié aussi bien que lettres-préface —, écrites par les mystiques allemand les plus connus. Ils sont près de quarante. Dans ce mot « allemand » il faut inclure non seulement les flamands et néerlandais Ruysbroeck, Gérard Groote, Florent Radewijns, Lidwine de Schiedam, Denys de Ryckel, Thomas a Kempis, Henri Herp, Marie d'Osterwych, Hadewych, mais également ceux qui entrèrent en relations épistolaires avec ces auteurs, comme Hugues de Saint-Victor, Jacques de Vitry et Venturino de Bergame.

En réunissant ces lettres M. O. a voulu avant tout recueillir celles qui pouvaient mieux faire comprendre le milieu où vécurent ces mystiques,

leurs amitiés, leurs travaux, leurs préoccupations ascétiques et mystiques. En tête de chaque chapitre une courte notice bio-bibliographique sur l'auteur, parfaitement au point, si l'on tient compte que l'ouvrage était achevé dès 1928. Cette correspondance de mystiques a dû être volumineuse ; mais bien des éléments en sont perdus, quelques-uns non encore publiés. M. O. reprend presque exclusivement des lettres déjà éditées ; de certains auteurs deux ou trois, d'autres davantage. Parmi ces derniers citons Rupert de Deutz (17 pièces), Hildegarde de Bingen (50), Élisabeth de Schönau (16), Jourdain de Saxe (30), Christine de Stommeln (15), Henri de Nördlingen (27) et Nicolas de Cues (11).

De trois auteurs seulement nous trouvons ici des lettres inédites. P. 347, une lettre de Christine Ebner (1277-1356), dominicaine de Engeltal près de Nuremberg, à Conrad de Füssen ; elle est éditée ici d'après un manuscrit datant des environs de 1400 et conservé au couvent Maria Medingen près de Dillingen. P. 515-517, trois lettres de Jean Nieder O. P. (1385-1438) connu par son activité au concile de Bâle. Quelques lettres relatives à ce concile sont éditées ; mais il en existe d'autres contenues par exemple dans le manuscrit *Colmar Bibl. Ville 266*, qui révèle le directeur averti de la vie mystique. Des trois lettres ici reproduites, la première s'adresse à des religieuses d'un couvent inconnu (éditée d'après *Berlin germ. 8° 224*, f. 73^{r}, et *8° 453*, f. 99^{v}), les deux autres à des religieuses d'Unterlinden (éditées d'après *Colmar Bibl. Ville 266*, f. 64^{a} et 76^{b}). P. 524-525, M. O. reprend trois extraits de lettres concernant Madeleine Beurler, déjà éditées par W. Schleussner (*Magdalena von Freiburg. Eine pseudo-mystische Erscheinung des spät. Mittelalt.*, dans *Der Katholik* 87, 1907, p. 15 sv., 109 sv., 199 sv.), mais complétées ici d'après le manuscrit *Mayence Stadtbibl. II 16* écrit en 1491. A. B.

244. H. Weisweiler S. J. *L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*. — Rech. Théol. anc. méd. 4 (1932) 237-269, 371-391.

Notre connaissance de l'école théologique d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux, déjà très bien fournie grâce aux travaux de M. Bliemetzrieder, s'enrichit encore par les découvertes du P. W. Celui-ci signale d'abord dans *Berlin Staatsbibl. Phill. 1994* un nouveau représentant de la collection inédite des sentences *Deus de cuius principio*. Dans *Clm 14569*, il rencontre la collection *Deus principium et finis* qui, tout en ajoutant des exposés nouveaux à la précédente, en dépend si étroitement qu'on peut s'en servir pour établir le texte de celle-ci. *Clm 12668* remanie les *Sententiae Anselmi* et utilise l'œuvre d'Yves de Chartres, par l'intermédiaire des sentences dites d'Alger de Liége. *Clm 14834* contient sur les sacrements un traité plus complet que *Clm 23440*, précédé d'un traité sur l'incarnation appartenant à l'école d'Anselme. *Clm 2598* présente un remaniement, important dans le sens de la systématisation, des *Sententiae Anselmi*, et se rapprochant sensiblement de la collection connue *Prima rerum origo*. Dans *Clm 22031*, outre un

bon texte de la *Summa sententiarum* et des parties notables des *Sententiae Anselmi*, on trouve un traité sur le mariage, de l'école d'Anselme, qui toutefois ne dépend pas directement des *Sententiae Anselmi*, mais du *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor. Le P. W. a enfin repéré dans *Clm 22307* et *4631* un long traité sur les anges, la création et la chute originelle qui utilise à la fois, pour les remanier, les *Sententiae Anselmi* et la *Summa sententiarum*. (Remarquons au sujet de *Clm 4631* que certains exposés, à en juger par les incipits que donne le P. W., p. 388, n. 124, se retrouvent sans doute dans les *Sententiae Anselmi*, p. 80, 92 de l'éd. Bliemetzrieder).

Tous ces nouveaux documents repérés par le P. W. enrichissent, en des points importants, l'histoire doctrinale des débuts de la théologie scolastique, spécialement en ce qui concerne la création, le péché originel, l'incarnation, les sacrements.

L'histoire littéraire en bénéficiera à son tour. Outre une nouvelle preuve de l'influence exercée sur l'école anselmienne par les Sentences attribuées à Alger de Liége, on remarquera surtout la parenté intime entre les collections anselmiennes et la *Summa sententiarum*. Il y a place ici pour nombre de problèmes relevant de la tradition manuscrite auxquels pourra répondre mon confrère dom A. Boon dans l'édition critique qu'il prépare de cette importante Somme théologique. En attendant, je note au passage que le texte de la *Summa sententiarum*, consigné dans *Paris Nat. lat. 3244*, f. 3r-92v, est suivi immédiatement (f. 92v-94v) de plusieurs sentences qu'on retrouve dans les *Sententiae Anselmi* (éd. Bliemetzrieder, p. 110) et dans les *Sententiae divinae paginae* (p. 24, 36). Ce qui confirme la thèse de l'antériorité de la *Summa Sententiarum* relativement au livre des Sentences de Pierre Lombard. O. L.

245. J. Rivière. *Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge* (suites, à suivre. Voir *Bull.* I, nº 1011 ; II, nº 131). — Rev. Sc. relig. 12 (1932) 533-571 ; 13 (1933) 1-24.

Après avoir fixé la théorie des deux chefs de file, S. Anselme et Abélard (voir *Bull.* II, nº 131), M. R. en détermine ici l'influence respective.

Et d'abord, l'influence de S. Anselme. Elle ne parvient sans doute pas à écarter d'emblée la théorie traditionnelle des « droits » du démon. Car celle-ci persiste chez la plupart des écrivains du début du XIIe siècle ; et, qui plus est, ces « droits » du démon continuent à constituer le centre de la conception dogmatique de l'économie rédemptrice. Mais d'autre part, apparaît, et dès le début, la conception anselmienne des droits de Dieu, exigeant satisfaction pour le péché : ces mêmes auteurs, en effet, reprennent le thème anselmien de la valeur expiatoire du sacrifice du Christ, et même le vocable, si propre à S. Anselme, de *satisfactio*, et certains, quoique imparfaitement encore, la charpente doctrinale du *Cur Deus homo*.

Pour définir avec cette précision l'influence de S. Anselme, M. R. a scruté attentivement toutes les sources éditées du temps : ouvrages

systématiques, collections de sentences, sermons, poèmes théologiques, et, sous ce rapport, ces pages constituent une excellente revue de toute la littérature théologique du début du XII[e] siècle. Ont été spécialement mis en relief Hildebert de Lavardin, Guillaume de Champeaux, Rupert de Deutz, Godefroy Babion, Gilbert Crispin, Bruno d'Asti, Honorius d'Autun, Odon de Cambrai et surtout les diverses pièces, éditées jusqu'ici, de l'école d'Anselme de Laon.

Quant à l'influence exercée par Abélard, M. R. l'étudie d'abord dans les quatre représentants bien connus de l'école abélardienne : l'*Epitome* de Hermann, les sentences de Roland Bandinelli, celles d'Omnebene et les *Sententiae Florianenses*. Il y ajoute l'anonyme qu'il a lui-même découvert (voir *Bull.* I, n° 1028), Robert Pullus, la *Summa sententiarum*, et quelques textes des Commentaires sur S. Paul de Robert de Melun et de l'anonyme découvert par M. Landgraf dans *Paris Arsenal 1116*. Non seulement tous ces auteurs rejettent les droits du démon, ce qui toutefois n'est pas propre à Abélard, mais, à la suite de celui-ci, insistent surtout sur l'effet psychologique de la rédemption, sur l'amour qu'elle produit en nous ; c'est à peine si Hermann et Robert Pullus font place à la valeur objective du sacrifice du Christ.

Ici encore, M. R. excelle dans l'art d'analyser les documents et de souligner les nuances doctrinales. On regrettera d'autant plus qu'il n'ait pas eu l'occasion d'exploiter les pièces inédites découvertes par M. Landgraf (cf. *Bull.* I, n° 571) et dont il n'a pu donner, à la suite de celui-ci, que de maigres extraits. O. L.

246. J. RIVIÈRE. *Les « capitula » d'Abélard condamnés au concile de Sens.* — Rech. Théol. anc. méd. 5 (1933) 5-22.

Y a-t-il lieu de douter de la liste couramment reçue portant à 19 le nombre de propositions d'Abélard condamnées par le concile de Sens (1140) et ensuite par Innocent II ? M. R. conteste victorieusement la valeur de la liste dite « romaine » réduisant ce chiffre à 14 ; de même celle des hypothèses de W. Meyer qui suppose une liste primitive de 17 propositions et qui, se refusant à insérer dans la liste authentique l'article sur le Saint-Esprit, âme du monde, porte le chiffre à 18, au lieu de 19. Au reste, poursuit M. R., le chiffre 19 est amplement confirmé par le fragment de l'Apologie récemment découvert par M. P. Ruf (cf. *Bull.* I, n° 478). Ce même fragment permet au judicieux critique d'apporter d'heureuses corrections aux formules de la liste reçue. O. L.

247. H. WEISWEILER. S. J. *Das Sakrament der Letzten Oelung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik.* - Scholastik 7 (1932) 321-353, 524-560.

Le P. W. se propose de suivre la doctrine relative à l'extrême-onction depuis le début de la spéculation théologique au XII[e] siècle jusqu'au concile de Trente. Il nous donne ici la première tranche de son travail,

débutant avec Hugues de Saint-Victor et s'arrêtant au seuil du XIIIe siècle. Négligeant l'étude des écrits canoniques et des documents liturgiques déjà exploités par d'autres, il se borne aux ouvrages de théologie systématique.

Son exposé se distingue par sa méthode rigoureuse et sa grande clarté. En six tableaux analytiques, suivis de résumés synthétiques, il rapporte les solutions, diverses et assez souvent divergentes, données aux problèmes posés alors concernant le sacrement de l'extrême-onction : son institution, son efficacité, sa réitérabilité, son ministre, son sujet, sa nécessité.

Nul théologien, pensons-nous, n'a échappé au patient chercheur. Outre les auteurs dont les œuvres sont éditées, on trouvera exploités ici, dans leurs textes inédits, Omnebene, Raoul Ardent, Simon de Tournai, Pierre de Capoue, Prévostin, mais surtout Pierre le Chantre et Robert de Courçon chez lesquels le P. W. a relevé nombre de solutions originales, l'auteur consigné dans *Clm 22233*, qui dépend de Robert de Courçon, deux auteurs déjà étudiés dans d'autres buts par le P. Dhanis (voir *Bull.* I, no 612), à savoir maître Simon (d'après *Clm 22267*) et l'anonyme de *Madrid Nac. 564 (B. 166)*. D'Étienne Langton, le P. W. n'étudie encore que la *Summa* qui lui est attribuée, réservant pour la période suivante les *Quaestiones* où s'amorcent de nouvelles solutions.

Ce beau travail met en pleine lumière les premiers tâtonnements d'une doctrine encore bien incertaine. On constate, par exemple, que, à part quelques auteurs dont parle Robert de Courçon au seuil du XIIIe siècle, les théologiens du XIIe siècle enseignaient communément que l'extrême-onction fut instituée, non par le Christ, mais par les apôtres ou même par le seul apôtre Jacques. On remarque de même que si l'on est d'accord à reconnaître une influence réelle du sacrement sur la rémission des péchés, on ne s'entend ni sur le mode ni sur l'étendue de cette rémission. Le P. W. note aussi très judicieusement qu'au XIIe siècle, *res sacramenti* et *effectus sacramenti* n'étaient pas chose identique : certains (comme la *Summa sententiarum* et Pierre Lombard) incluent parmi les effets la guérison du corps aussi bien que celle de l'âme, tandis que la *res sacramenti* n'embrasse que les effets réalisés dans l'âme.

On constate encore une grande diversité dans la question de réitérabilité : les uns n'admettant pas qu'on puisse administrer plusieurs fois ce sacrement ; les autres, qui l'admettent, s'expliquent très diversement à ce sujet.

En conclusion le P. W. met en vedette les noms les plus marquants : l'initiateur, Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard (dont je ne voudrais pas exagérer ici l'originalité), et surtout Pierre le Chantre et Robert de Courçon. Il eût été excellent de ramasser, spécialement chez ces deux derniers, les points, analysés au cours de l'exposé, où ils ont marqué un progrès. Et, pour compléter la physionomie de cette seconde moitié du siècle, il eût été opportun de signaler les auteurs qui sur nos questions restent muets totalement (Gandulphe de Bologne, Odon d'Ourscamp, les *Quaestiones* de Prévostin, maître *Udo* de *Vat. Pal. lat. 328)* ou quasiment (Pierre de Poitiers, Pierre de Capoue). O. L.

248. O. Lottin O. S. B. *La nature du péché d'ignorance. Enquête chez les théologiens du XIIe et du XIIIe siècle.* — Rev. thom. 37 (1932) 634-652, 723-738.

Sous l'influence de Hugues de Saint-Victor, l'ignorance fut d'abord considérée, avec l'école d'Étienne Langton, comme participant à la fois du péché originel et du péché actuel. Cette théorie fut bientôt battue en brêche par Prévostin de Crémone : l'ignorance, en elle-même, n'est pas péché, mais uniquement en raison d'un acte positif de volonté. La nouvelle théorie, enrichie par Guillaume d'Auxerre, se maintient chez les premiers maîtres dominicains (Roland de Crémone, Hugues de Saint-Cher, Richard Fishacre) et les premiers maîtres franciscains (Jean de la Rochelle, Alexandre de Halès, Odon Rigaud). Mais avec S. Albert le Grand, S. Bonaventure et S. Thomas d'Aquin, l'ignorance comme telle est péché, pourvu toutefois qu'elle se rapporte à des choses que l'on peut et que l'on doit savoir : l'ignorance rentre de la sorte dans la catégorie des péchés d'omission, par où la théorie se teinte d'un certain rigorisme. O. L.

249. J. de Ghellinck S. J. *Les « Opera dubia vel spuria » attribués à Pierre Lombard.* — Rev. Hist. ecclés. 28 (1932) 829-845.

Pierre Lombard a-t-il écrit d'autres ouvrages que les *Sententiae*, les *Sermones* et les *Glossae* sur les Psaumes et sur S. Paul ? Rien ne le garantit, conclut le P. de G., après rigoureuse enquête. Les chroniques du temps, françaises, anglaises, italiennes, soigneusement repérées ici, ne mentionnent que les trois ouvrages cités. Il n'est pas certain que les *disputationes* dont parlent certains contemporains, et que les *glossae volatiles* qui doivent d'ailleurs venir du Lombard soient des travaux écrits (cf. *Bull.* I, n° 387). Quant à des œuvres bibliques autres que les gloses sur les Psaumes et sur S. Paul, rien n'insinue leur existence à l'état d'écrit. La question se pose plus sérieuse au sujet du livre d'Isaïe par suite des allusions d'Étienne Langton à des gloses du Lombard sur ce prophète (cf. *Bull.* I, n° 1032) : les expressions de Langton ne permettent pas d'écarter toute participation du Lombard à ce travail de glose ; mais la nature de cette participation ne peut jusqu'ici être suffisamment déterminée.

O. L.

250. J. Brinktrine. *Zur Einteilung und Zählung der Sakramente in der Scholastik.* — Theol. Glaube 24 (1932) 693-699.

En quelques pages substantielles, M. B. montre que, parallèlement à la répartition septénaire des sacrements née au XIIe siècle, se fit jour, au même siècle, chez les décrétistes, la répartition des sacrements en *sacramenta salutaria, ministratoria, veneratoria* et *praeparatoria* et que progressivement, déjà au cours du XIIe siècle, les sept sacrements (sauf toutefois le mariage) furent rangés parmi les *sacramenta salutaria*.

O. L.

251. E. VANSTEENBERGHE. *Deux théoriciens de l'amitié au XIIe siècle : Pierre de Blois et Aelred de Riéval.* — Rev. Sc. relig. 12 (1932) 572-588.

A l'occasion de l'édition par Mlle Davy (voir *Bull.* II, n° 25) du *De amicitia christiana* de Pierre de Blois, M. V. apporte une lumière inattendue sur l'originalité de cet ouvrage, en le confrontant avec le *De spirituali amicitia* d'Aelred de Riéval. Il surprend en effet entre les deux ouvrages une telle parenté doctrinale et littéraire qu'il est impossible d'y voir deux textes indépendants ; leur parenté littéraire, spécialement, qui souvent va jusqu'au démarquage littéral, exclut d'ailleurs l'hypothèse d'une source commune utilisée par les deux auteurs, indépendamment l'un de l'autre. Et à étudier de près le style spontané, vivant d'Aelred, et le genre abstrait, sec de Pierre, on se convainc que c'est celui-ci qui s'est inspiré du pieux abbé de Riéval. O. L.

XIIIe s. **252.** P. GLORIEUX. *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle* (Études de philosophie médiévale 17). — Paris, J. Vrin, 1933 ; in 8, 467 p. Fr. 50.

On est heureux de signaler ce précieux vade-mecum, indispensable à tout médiéviste. M. G. a voulu ramasser dans le plus petit espace possible le plus grand nombre de données instructives sur les maîtres en théologie, tant séculiers que réguliers, qui ont occupé les chaires parisiennes de 1200 à 1320. L'ouvrage entier comportera deux volumes.

Le présent volume est consacré à 71 maîtres dominicains et à 134 maîtres séculiers. La liste des dominicains s'ouvre avec Roland de Crémone et se poursuit jusqu'à Hervé de Nédellec, Durand de Saint-Pourçain et Jean de Parme. La liste des séculiers débute avec Pierre de Poitiers, Simon de Tournai, Raoul Ardent, Robert de Courçon et Étienne Langton (auquel 22 pages sont consacrées) ; par où l'on voit que M. G. n'a pas craint d'inclure dans sa liste les théologiens qui, morts au début du XIIIe siècle, ont cependant écrit à la fin du XIIe ; la liste se termine avec Jean de Pouilly et ses contemporains.

Pour chacun des maîtres M. G. fournit les données certaines de leur biographie, la liste de leurs œuvres authentiques, douteuses, pseudépigraphes, et la bibliographie essentielle. La nomenclature des œuvres embrasse les travaux philosophiques, théologiques (commentaires de la Bible, des Sentences, traités systématiques, questions disputées ordinaires et quodlibétiques, sermons) et autres (lettres, poèmes, mémoires justificatifs, etc.). Quand la chose est possible, M. G. donne la suite chronologique et même les dates de composition des écrits : ainsi en est-il des œuvres de S. Thomas d'Aquin ; et pour Albert le Grand, on trouvera nombre de points de repère pour la chronologie relative de ses ouvrages. Pour dresser l'inventaire des innombrables pièces inédites, M. G. s'est adressé aux catalogues des bibliothèques, aux nombreuses études parues en ces dernières années et aux trois grandes bibliothèques de Paris qu'il

connaît très bien ; et il donne l'*incipit* de chaque traité. Pour beaucoup de spécialistes même, ces notices seront souvent une révélation : grâce à sa parfaite connaissance de la seconde moitié du XIIIe siècle et des premières décades du XIVe, M. G. a pu ressusciter nombre de maîtres, séculiers surtout, dont on ne connaît d'ailleurs presque rien. Nul doute que les données fournies par M. G. ne mettent l'un ou l'autre chercheur sur la piste de quelque heureuse découverte.

L'ouvrage est enrichi de diverses introductions plus ou moins générales, sur l'Université de Paris (organisation, liste de ses chanceliers, principaux faits de son histoire au XIIIe siècle), sur la Faculté de théologie (exercices scolaires, leçons, disputes, sermons, quodlibets, *principia* ; les divers grades, les différents collèges) ; sur l'Ordre des Frères Prêcheurs (organisation, chapitres généraux, maisons d'études, spécialement celle de Saint-Jacques). On appréciera beaucoup aussi le tableau synoptique donnant, pour chacune des années de 1200 à 1320, la liste synchronique de tous les maîtres régents, tant séculiers que réguliers, qui ont occupé les multiples chaires parisiennes. Malgré l'incertitude de nombre de ces données, reconnue par M. G., on y trouvera une source d'utiles suggestions pour l'identification des traités anonymes.

Le volume suivant sera consacré aux franciscains, cisterciens, ermites de Saint-Augustin, carmes, etc ; il donnera en plus une série de tables (alphabétique, idéologique, par *incipit*) qui permettront d'exploiter aisément tout le matériel accumulé au cours des notices analytiques.

Un travail de ce genre se complète évidemment tous les jours. Depuis que ce volume a été imprimé, on a pu découvrir de nouveaux mss, identifier quelques pièces. L'analyse de *Douai 434* (voir *Bull.* II, n° 254) pourra apporter quelques nouvelles données. Les nombreuses études parues en ces derniers mois sur S. Albert le Grand n'ont pas été stériles : au point de vue théologique, *Giessen Univ. 720* (voir *Bull.* II, n° 152), *Naples Nat. VIII. G. 8* (voir *Bull.* II, n° 153) sont intructifs. Pour R. de Pouzzoles, voir *Bull.* II, n° 146.

Le *Répertoire* de M. G. est un instrument de travail de premier ordre. Les spécialistes les mieux avertis y trouvent sans doute pour l'un ou l'autre point un utile complément d'information. Les jeunes ont dorénavant un guide sûr, éclairé, qui leur épargnera bien des démarches préliminaires. Le XIIIe siècle inédit se fait abordable, attirant même ; et plus d'un aspirant aux recherches historiques s'y découvrira, je l'espère, une vocation de médiéviste.

O. L.

253. JOHANNIS LEMOVICENSIS *Opera omnia*, auctore C. HORVATH O. Cist. (Zirci Könyvek 2, 3 et 4). — Veszprém, Egyházmegyei Könyvnyomda, 1932 ; 3 vol. in 8, XXIV-102*-197, 578 et 19*-298 p.

On ne connaissait jusqu'ici presque rien de la vie et des œuvres du moine de Clairvaux, Jean de Limoges. Le P. H. vient d'établir que ce moine, prieur de Clairvaux en 1206-1207, fut envoyé à Bacony (ou Zirc) en Hon-

grie comme abbé du monastère fondé en ce lieu par Clairvaux en 1182. Jean y fut abbé de 1208 à 1218 ; après quoi il revint en France, à Clairvaux sans doute, et mourut vers 1250.

De ses œuvres on ne connaissait que son *Somnium morale Pharaonis* dédié, pour lui inculquer la prudence des rois, à *Theobaldus, rex navarrae,* que le P. H. identifie à Thibaut IV, roi de Navarre depuis 1234. En dépouillant le fonds de Clairvaux conservé à la bibliothèque de Troyes, le P. H. a eu l'heureuse fortune de découvrir plusieurs autres ouvrages de Jean de Limoges. Il les édite ici, d'après le ms qui lui a semblé le meilleur : un *Libellus de dictamine et dictatorio syllogismorum* (ouvrage de rhétorique) d'après *Troyes 893* ; *De silentio religionis* et le *Religionis elucidarium*, deux ouvrages d'ascèse monastique, d'après *Troyes 1534* ; une longue *Expositio* morale, allégorique, *super psalmum CXVIII*, d'après *Troyes 556* ; trois traités composés avant tout de textes d'Écriture sainte, et dont les deux derniers s'occupent des règlements de la vie monastique : *De mysterio iniquitatis, De visitatione, De electione*, d'après *Troyes 1534* ; enfin quelques lettres et pièces de vers. Quant au *Somnium morale Pharaonis*, il en donne, d'après *Troyes 556*, une édition légèrement différente de l'édition courante de Fabricius (voir les variantes au t. I, p. 72*-80*).

Cette édition intéresse avant tout l'histoire de l'ascèse médiévale. On trouvera aussi dans les œuvres de Jean maints aperçus intéressants de psychologie et de théologie morale ; toutefois l'auteur reste étranger aux discussions d'école et aux exposés de théologie systématique.

L'édition du P. H. livrerait-elle l'œuvre entière de Jean de Limoges ? La question se pose à propos de *Paris Nat. lat. 3237* où, au f. 13ra, on lit, dans la marge supérieure, cette inscription : *iste C <ommentarius> est magistri Johannis Lemou < icensis >* .

Je dois d'abord redresser une erreur commise par suite d'une description trop brève faite de ce ms en 1929. J'ai, en effet, publié (*Rech. Théol. anc. méd.* 2, 1930, p. 37-39, 50-53), comme étant de Jean de Limoges, des extraits d'un commentaire fragmentaire sur le livre III des Sentences qui occupe les f. 23ra-25rb, 26ra-33rb, 37ra-44rb (lire dans cet ordre : 37-44, 26-33, 23-25). Or ce fragment de commentaire sur les sentences, contrairement à ce que je pensais, ne fait aucunement partie du commentaire du f. 13ra, qui se poursuit jusqu'au f. 22ra, et qui explique la première partie du livre II des seconds Analytiques d'Aristote. Les écritures d'ailleurs sont différentes ; et ces deux textes sont séparés par le f. 22rb-22^{v} laissé en blanc. Au surplus, la teneur des doctrines de ce commentaire sur les sentences qui reflète les théories des environs de 1240, les allusions fréquentes (f. 26ra, 26vb, 28va, 28vb, 39ra, 41va) à des *questiones* du même auteur, ne permettent guère d'attribuer toute cette production littéraire à celui qui, en 1240, avait dépassé largement la soixantaine, puisque, en 1218, il sortait d'un abbatiat qui avait duré 10 ans. Il n'y a donc aucune raison d'attribuer à Jean de Limoges ce commentaire des f. 23-44.

Mais que dire du commentaire, inscrit sous son nom, sur les seconds Analytiques, des f. 13-22 ? Il est certain que Jean avait Aristote en haute estime, le louant d'avoir en peu de mots développé toute la théorie du syllogisme : *venerabilis Aristoteles paucis inspectionibus copiosam syllo-*

gismorum inventionem monstravit (*Libellus de dictamine et dictatorio syllogismorum*, éd. HORVATH, t. I, p. 4). D'autre part, il faut avouer que le langage très technique de ce commentaire sur les seconds Analytiques contraste profondément avec le style filandreux, moralisant, du *Libellus* cité à l'instant. Il faudrait donc établir un intervalle assez considérable entre la composition de ces deux ouvrages de logique. O. L.

254. O. LOTTIN O. S. B. *Quelques « Quaestiones » de maîtres parisiens aux environs de 1225-1235.* — Rech. Théol. anc. méd. 5 (1933) 79-95.

Inventaire de toutes les questions théologiques qui, dans les tomes I et II de *Douai 434*, portent quelque indication d'auteur. On a pu entre autres identifier des questions de Hugues de Saint-Cher et de Jean de Saint-Gilles, repérer 15 questions du Chancelier Philippe ; on a signalé 64 questions d'un maître G., pas autrement connu, et un groupe de 42 questions de l'école d'Étienne Langton. O. L.

255. A. KLEINHAUS O. F. M. *De studio Sacrae Scripturae in Ordine Fratrum Minorum saeculo XIII.* — Antonianum 7 (1932) 413-440.

Après quelques généralités sur l'enseignement scripturaire au moyen âge, le P. K. fait la nomenclature des travaux des Frères mineurs au XIIIe siècle dans le domaine des sciences bibliques : commentaires, classés d'après les livres auxquels ils se rapportent, et instruments de travail (correctoires et lexiques). Ce n'est qu'un aperçu, sans doute incomplet, destiné à servir de point de départ à une exploration systématique de cette littérature. Il serait utile de dresser un répertoire plus complet et mieux ordonné. L'auteur a consciencieusement dépouillé Wadding, Denifle, Berger, et il est bien au courant des travaux récents. Néanmoins une connaissance directe des sources serait nécessaire pour distinguer, dans toute cette production du XIIIe siècle, ce qui mérite vraiment de retenir l'attention, soit du point de vue de la théologie, soit de celui de l'exégèse. Il ne peut être question d'éditer des commentaires qui ne seraient que des compilations impersonnelles, pas plus qu'on ne peut y songer pour les nombreuses formes de la *Glossa ordinaria* qu'on rencontre dans les manuscrits du XIIIe siècle. Le P. K. a une tendance à exagérer la connaissance qu'on a eu de l'hébreu au moyen-âge : « Hugo a S. Victore († 1141) in suis *Adnotationibus elucidatoriis* frequenter adhibet textum hebraicum. Certe ob fama qua gaudebat et influxum, quem celeberrimum illud monasterium S. Victoris exercebat, supponere possumus Hugonem asseclas habuisse, qui exemplum suum secuti, linguae sanctae operam dederunt (p. 431) ». Je crois qu'on a exagéré l'érudition d'Hugues de Saint-Victor (notamment le P. VACCARI, *Esegesi antica*, dans *Biblica*, 6, 1925, p. 265). La connaissance qu'il a du texte hébreu me paraît être de seconde main. Par exemple *Gen.* 11, 28 : *Mortuus est Aram ante Thare,*

est commenté ainsi : *Vel in conspectu patris sui... vel antequam pater suus moreretur* (PL 175, 50). Si Hugues avait le texte hébreu sous les yeux, cette exégèse serait incompréhensible, עַל־פְּנֵי ne pouvant signifier *avant*. La science, d'ailleurs intermittente, d'Hugues lui vient probablement d'un correctoire ou d'un commentaire juif. Ce sera le cas, probablement, de bien d'autres commentateurs du moyen âge. B. B.

256. J. Bissen O. F. M. *De motivo incarnationis disquisitio historico-dogmatica.* — Antonianum 7 (1932) 314-336.

Les premiers maîtres franciscains ont-ils professé la théorie qu'allait soutenir Duns Scot sur le motif de l'Incarnation ? Le P. B. constate, chez eux, une grande indépendance d'esprit. La pensée d'Alexandre de Halès se laisse malaisément saisir, les textes étant contradictoires. La pensée d'Odon Rigaud est ferme : si l'homme n'avait pas péché, le Verbe ne se serait pas incarné. C'est vers cette même solution que penche S. Bonaventure ; il expose toutefois loyalement les raisons en faveur de la thèse contraire. Ces raisons ont fortement ému Matthieu d'Aquasparta qui se sépare de S. Bonaventure et se prononce dans le sens de Duns Scot.

En appendice, le P. B. édite le texte d'Odon Rigaud d'après un ms de la Bibl. communale de Bruges (il s'agit du ms *208*). O. L.

257. J. Bisson. *Die Willensfreiheit bei Alexander von Hales.* — Philos. Jahrb. 45 (1932) 290-315, 413-439.

Commentaire littéral, un peu servile, des questions de la Somme d'Alexandre de Halès sur le libre arbitre, la syndérèse et la conscience (éd. Quaracchi, t. 2, 1928, p. 466-500). M. B. ne se détache guère du texte de la Somme ; pour la facilité du lecteur, il transcrit les passages de S. Augustin, de S. Jean Damascène et autres, cités par Alexandre. Il ignore trop les études parues en ces dernières années sur la genèse des conceptions de la Somme alexandrine. O. L.

258. F. M. Henquinet O. F. M. *Un brouillon autographe de S. Bonaventure sur le Commentaire des Sentences.* — Ét. francisc. 44 (1932) 633-655 ; 45 (1933) 59-81.

Le P. H. vient de faire une importante découverte en étudiant les questions anonymes qui remplissent *Assise Bibl. munic. 186*. La présence du prologue de S. Bonaventure sur le livre IV des Sentences, au milieu de nombreuses questions qui se retrouvent, soit littéralement ou à peu près, soit à l'état achevé, dans les différents livres de ce même Commentaire, a permis au P. H. d'attribuer au même auteur le codex tout entier, qui non seulement est d'une même main, mais, vu la nature des corrections et autres indices, ne peut être que de la main de S. Bonaventure lui-même. Nous avons donc ici le brouillon de nombreuses questions à l'état d'ébauche, ou à l'état définitif ; et, qui plus est, une

bonne trentaine de questions qui n'ont pu rentrer dans les cadres du Lombard. Parmi celles-ci, il faut signaler les questions sur la Providence, l'éternité et le temps, les propriétés transcendentales de l'être, l'âme et ses facultés, le péché véniel et quelques questions morales.

Le P. H. a dressé une table très soignée de tout le contenu : 72 groupes de questions dont quelques-unes, très rares, sont la transcription par S. Bonaventure même de questions contemporaines (deux de Jean de la Rochelle, une au moins d'Alexandre de Halès). Le plus grand nombre des questions bonaventuriennes se retrouvent, souvent littéralement, dans le commentaire sur le livre IV ; fort peu, et à peine ébauchées, se rapportent au livre III : preuve nouvelle, s'il en fallait, que le livre IV a été rédigé avant le livre III.

Le P. H. a enrichi son exposé de références aux collections franciscaines de *Toulouse 737*, de *Vat. lat. 782* ; et à maintes reprises signale la dépendance de S. Bonaventure vis-à-vis d'Odon Rigaud, sur laquelle nous avons insisté dans des études antérieures sur la syndérèse (*Rev. néo-scol. Philos.* 29, 1927, p. 284-288) et le libre arbitre (*Rev. thom.* 34, 1929, p. 257-263).

Les historiens de la pensée médiévale attendent avec impatience l'édition que le P. H. prépare de ces importants documents. O. L.

259. E. Szdzuj O. F. M. *Saint Bonaventure et le problème du rapport entre l'âme et le corps.* — France francisc. 15 (1932) 283-310.

Mise au point des formules de S. Bonaventure sur l'âme, forme du corps. L'âme n'est pas seulement, comme l'ange peut l'être à l'occasion, moteur du corps ; elle en est la perfection, la forme ; et la forme substantielle, car elle est essentiellement incomplète, exigeant pour sa perfection l'union avec le corps, comme avec son principe matériel propre et, comme elle, numériquement un. S. Bonaventure ne suit donc ni Avicenne, ni Platon. Mais pas davantage Aristote, car celui-ci ne s'est guère préoccupé du sort de l'âme séparée ; or c'est pour expliquer la séparabilité de l'âme que S. Bonaventure ajoute que l'âme, forme du corps, est en même temps une substance, *hoc aliquid*. Et cependant le saint Docteur maintient que, même séparée, l'âme n'est pas une substance complète, n'étant qu'une partie de la nature humaine ; ni davantage une personne, puisqu'elle n'est pas un homme.

L'exposé du P. S. contribuera sans doute à corriger certaines interprétations trop peu nuancées de la thèse bonaventurienne. Mais, en soulignant à ce point le caractère naturel de l'union des deux composants humains, ne fait-il pas trop pencher dans le sens aristotélicien une pensée que le P. Longpré (voir *Bull.* II, nº 51) dit essentiellement augustinienne ? Le tout serait de savoir jusqu'à quel point S. Bonaventure met l'accent sur le *hoc aliquid*, par où il se sépare d'Aristote. Le dernier mot n'est donc pas encore dit. Il faudra à cet effet étudier les écrits du saint Docteur d'après leur ordre chronologique. Et si dans le *Breviloquium*, postérieur au Commentaire des Sentences, on lit cette formule : *anima non tantum forma est, verum etiam hoc aliquid*, ne devra-t-on pas conclure qu'en met-

tant en vedette les derniers mots, S. Bonaventure s'avère plus augustinien qu'aristotélicien ? O. L.

260. J. Kaup O. F. M. *Zur Konkurslehre des Petrus Olivi und des hl. Bonaventura.* — Franzisk. Stud. 19 (1932) 315-326.

Appuyé sur l'étude du P. J. Stufler (cf. *Bull.* I, nº 846), le P. K. rappelle d'abord la théorie du *concursus* médiat adoptée par P. Olivi ; après quoi il apporte quelques textes de S. Bonaventure (surtout *C. Sent.* 1 d. 45 a. 2 q. 2 ; *C. Sent.* 2 d. 37 a. 1 q. 1) d'où il ressort clairement que la doctrine de celui-ci n'a rien de commun avec celle du premier. O. L.

261. J. Bonnefoy O. F. M. *Une somme bonaventurienne de théologie mystique : le « De triplici via ».* — France francisc. 15 (1932) 227-264, 311-359.

Le P. B. commente en termes heureux les grandes lignes du *De triplici via* de S. Bonaventure. Et tout d'abord, la théorie, tout imprégnée d'exemplarisme, des actes hiérarchiques ou voies : de purification, d'illumination, de perfection, acheminant à la paix, à la vérité, à la charité ; la première voie consiste dans l'éloignement du péché, la deuxième dans l'imitation du Christ, la troisième dans la réception de l'Époux. Ces trois actes, au surplus, ont leur raison d'être à tous les moments du progrès spirituel.

Ensuite, la théorie des exercices spirituels : la méditation, la prière, l'oraison affective (*contemplatio*) : la méditation, essentiellement intellectuelle, délibération intime où l'imagination et le sentiment ne jouent presque aucun rôle ; la prière, avec ses divers stades depuis la componction jusqu'à la latrie dans son acte le plus élevé, le colloque avec l'Époux ; enfin, au sommet, l'oraison affective à laquelle est réservée toute la seconde moitié de l'étude. Pour bien définir celle-ci, le P. B. a eu l'heureuse idée de rappeler d'abord les acceptions du mot « contemplation » dans la tradition antérieure, spécialement chez Hugues de Saint-Victor ; il a ensuite intégré la doctrine bonaventurienne de la contemplation dans sa théorie plus générale des dons du Saint-Esprit et des béatitudes. S. Bonaventure, en effet, distingue nettement deux espèces de contemplation, l'une imparfaite, intellectuelle, l'autre parfaite, affective. Or la première, faite de simple contuition admirative, se prépare par l'exercice du don d'intelligence et s'achève dans la béatitude des cœurs purs ; la seconde, faite de dégustation de la suavité divine, est l'acte propre du don de sagesse et s'achève dans la béatitude de la paix. Dans cette contemplation parfaite, on renonce méthodiquement à toute connaissance proprement dite, mais au bénéfice d'une connaissance expérimentale, dégustation et jouissance de Dieu, accoisement parfait des puissances de l'âme, correspondant à ce que depuis on a appelé contemplation infuse. O. L.

262. J. Bissen O. F. M. *L'importance de la contemplation selon saint Bonaventure.* — France francisc. 15 (1932) 437-454.

Après avoir défini la contemplation bonaventurienne et ses degrés (voir *Bull.* I, n° 1052 ; II, n° 55), le P. B. rappelle ici les raisons pour lesquelles S. Bonaventure préfère la vie contemplative à la vie active, tout en laissant à celle-ci sa place nécessaire ici-bas. O. L.

263. A. Deneffe S. J. *Deux questions médiévales concernant l'Immaculée Conception.* — Rech. théol. anc. méd. 4 (1932) 401-423.

A propos de l'édition, par M. Glorieux (*Rech. Théol. anc. méd.* 2, 1930, p. 261-289), d'une double question inédite sur l'Immaculée Conception d'après *Paris Nat. lat. 16405*, le P. Fr. Pelster signala la présence, dans *Florence Laurent.(Conv. soppr.) Plut. XVII sin. 8*, f.113^{r}-114^{v}, d'une rédaction assez notablement différente de la même question. Vu l'intérêt doctrinal de ce problème, le P. D. en donne une édition soignée, signalant les divergences qui séparent les deux textes. Plus réservé que M. Glorieux, le P. D. ne se prononce pas sur la question d'auteur. O. L.

264. M. M. Gorce O. P. *L'essor de la pensée au moyen âge.* Albert le Grand-Thomas d'Aquin. — Paris, Letouzey et Ané, 1933 ; in 8, XVIII-422 p.

Quelle position prirent Albert le Grand et Thomas d'Aquin vis-à-vis des courants philosophico-religieux de leur temps, issus principalement de la spéculation arabe ?

Pour résoudre ce vaste problème, le P. G. retrace d'abord, en larges traits, les courants matérialistes de l'Islam médiéval, les courants mystiques créés par le Pseudo-Denys et Avicenne, et le courant issu d'Averroès.

La personnalité d'Albert le Grand est mise en relief de deux façons. D'abord, au point de vue littéraire, par ses rapports avec la Somme d'Alexandre de Halès, dont le P. G. souligne longuement le « caractère inauthentique de l'ensemble ». Ensuite au point de vue doctrinal, en relevant l'utilisation prudente qu'Albert fit de la mystique du Pseudo-Denys et sa position relative à l'unité de l'intellect agent où, en hésitant, Albert se tient à mi-chemin entre Avicenne et Averroès. Et pour définir l'influence exercée par Albert, le P. G. retrace l'évolution du mouvement averroïste depuis la fin du XIIIe siècle jusqu'au début du XVIIe.

En vue de caractériser S. Thomas d'Aquin, il définit l'esprit général des deux Sommes. Dans sa Somme contre les Gentils, Thomas d'Aquin se libère de la théorie d'Avicenne et souligne fortement la multiplicité des intellects agents. La Somme théologique reprend le même thème en en tirant les conclusions d'ordre moral : en termes heureux, le P. G. met en lumière l'importance de la 1^{a} 2^{ae} et spécialement le traité des actes humains.

Nous nous bornons à ce bref résumé, parce que plus de 150 pages, et les plus analytiques, du présent volume reproduisent, littéralement ou peu s'en faut, tous les derniers travaux du P. Gorce que ce *Bulletin* a déjà eu l'occasion de recenser.

Ainsi l'étude, très intéressante d'ailleurs, sur l'*Averroïsme* (voir *Bull.* I, nº 913) est reproduite presque intégralement, mais disséquée et répartie en maints endroits selon les exigences des nouveaux cadres. A ce sujet, on s'étonne un peu que, pour définir l'influence d'Albert, en dehors de celle exercée sur Thomas d'Aquin, le P. G. se borne au mouvement averroïste qui finit assez misérablement dans l'athéisme, et néglige tout le mouvement mystique allemand du XIVe siècle, pénétré du néo-platonisme et de la mystique dionysienne qui imprègne l'œuvre d'Albert.

L'article sur *La Somme théologique d'Alexandre de Halès est-elle authentique ?* (voir *Bull.* I, nº 623) est repris ici en bonne partie. Le P. G. y abandonne toutefois certains arguments en faveur de l'inauthenticité que nous avions cru devoir contester (*Bull.*, *ibid.*). Pour l'ensemble d'ailleurs, il se montre moins affirmatif ; nous persistons cependant à croire que l'exposé, même ainsi réduit, laisse encore toute sa viabilité à la thèse de l'authenticité, limitée à certaines parties de la Somme.

Quant aux relations entre la Somme théologique d'Albert le Grand avec celle d'Alexandre de Halès, le P. G. reproduit les parties utiles de son article *Le problème des trois Sommes : Alexandre de Halès, Thomas d'Aquin, Albert le Grand* (voir *Bull.* I, nº 814) : nous voudrions toutefois la preuve de cette assertion (p. VIII et 114) que la Somme d'Alexandre a copié la *Summa de creaturis* d'Albert.

L'article *La lutte « contra Gentiles » à Paris au XIIIe siècle* (voir *Bull.* I, nº 624) fait en partie les frais du chapitre consacré ici à la Somme contre les Gentils de S. Thomas.

En écrivant ce livre de lecture très agréable, le P. G. n'a voulu « viser qu'à une synthèse toute provisoire ». De fait, alors que l'analyse en est encore à ses débuts, spécialement en ce qui touche l'influence arabe sur le XIIIe siècle, comment l'heure des synthèses définitives aurait-elle pu sonner ? O. L.

265. H. C. SCHEEBEN. *Albertus Magnus* (Buchgemeinde Bonn, religiöse Schriftenreihe 8). — Bonn, Buchgemeinde, 1932 ; in 8, 238 p. et 50 pl.

M. Sch. couronne dignement ses travaux sur la vie de S. Albert par ce beau volume dépouillé de l'apparat d'érudition qui convenait à ses recherches antérieures si fructueuses (voir *Bull.* I, nos 821, 915 ; II, nos 56-58).

M. Sch. maintient les dates qu'il a proposées auparavant ; peut-être a-t-il voulu apporter quelque précision en plaçant « vers 1242 » l'arrivée d'Albert à Paris. Il continue à se montrer sceptique, sans y insister d'ailleurs, sur le voyage qu'Albert aurait entrepris en 1276-1277 pour défendre à Paris la mémoire de son disciple Thomas d'Aquin.

Dans cet ouvrage, M. Sch. consacre trois chapitres à Albert, apôtre de la paix, sujet qu'il n'avait fait qu'effleurer jusqu'ici. On y trouvera retracé, avec amples détails, le rôle d'arbitre joué par Albert dans les deux conflits, de 1252 et de 1258, de la ville de Cologne avec l'archevêque Conrad de

Hochstaden et dans le conflit terminé en 1271 qui mit la même ville aux prises avec l'archevêque Engelbert.

M. Sch. s'est borné à l'histoire externe et ne fait que de rares allusions à l'activité littéraire de son héros. O. L.

266. V. Beltran de Heredia O. P. *La producción literaria de San Alberto Magno y la labor futura de la crítica.* — Cienc. tom. 46 (1932) 148-172.

267. V. Beltran de Heredia O. P. *Commentarios de San Alberto Magno a los Económicos de Aristóteles.* — Cienc. tom. 46 (1932) 299-329.

Après quelques remarques générales sur les travaux déjà effectués et ceux qu'il reste à réaliser concernant les écrits d'Albert le Grand, le P. B. dresse la liste des mss albertiniens repérés par lui dans les bibliothèques d'Espagne.

Parmi ceux qui intéressent ce *Bulletin*, le P. B. signale, dans *Madrid Palacio nacional VII. E. 4*, une *Summa fratris Alberti de anima* qu'il constate différer du Commentaire d'Albert sur le *De anima*. Il aurait pu ajouter qu'il s'agit simplement ici de la *Summa de homine* (éd. Borgnet, t. 35), appelée volontiers par Albert lui-même *tractatus de anima*.

Le P. B. a rencontré trois exemplaires de la *Philosophia pauperum*, attribuant l'ouvrage à Albert le Grand ; mais il est à noter qu'ils sont du XIVe et du XVe siècle.

L'intérêt principal de cet inventaire est dans la découverte d'un Commentaire sur l'Économique d'Aristote, dans *Madrid Palacio nac. 2. M. 4* et *Madrid Bibl. nac. 7804*. Le P. B. en présente l'édition. On garantirait sans doute davantage encore le texte, en s'adressant au texte de *Bruges Bibl. comm. 496*, f. 262r-266r (cf. A. De Poorter, *Manuscrits de philosophie aristotélicienne à la Bibliothèque de Bruges*, dans *Rev. néo-scol. Phil.* 35, 1933, p. 84).

S'agit-il ici d'une œuvre d'Albert le Grand, comme le pense le savant éditeur ? Les preuves apportées ne nous paraissent guère probantes. Les trois premiers auteurs de catalogues qui en parlent (Louis de Valladolid, Pierre de Prusse, Rodolphe de Nimègue) sont du XVe siècle et sont loin d'être indépendants. Le seul ms (*Madrid Bibl. nac. 7804*) qui l'attribue à *Albertus magnus* est du XVe siècle. Dût-on d'ailleurs, sur la foi des trois catalogues cités, attribuer à Albert une paraphrase de l'Économique, faudrait-il songer à celle-ci ? Remarquons d'abord que, dans *Madrid Palacio nac. 2. M. 4*, comme dans *Bruges 496*, ce commentaire sur l'Économique suit immédiatement un commentaire sur l'Éthique *Iuxta sententias antiquorum* qui fait un tout avec lui (comme le prouve l'introduction au commentaire sur l'Éthique et la manière de diviser le commentaire sur les Économiques répondant parfaitement au procédé annoncé dans le commentaire sur l'Éthique). Or dans *Madrid Palacio nac. 2. M. 4*, la paraphrase sur l'Éthique se termine par ces mots : *expositio edita a reverendo magistro Alberto dicto. Parisius* (deux mots grattés). Cette mention de

Paris est troublante. Albert le Grand a quitté Paris en 1248 et n'y est plus revenu pour y professer. Or, nous pensons avec le P. Pelster que les premières paraphrases d'Albert sur Aristote sont postérieures à 1248 (voir *Bull.* II, n° 268). Ce qui aggrave le cas c'est que *Bruges 496*, ms du XIIIe et du XIVe siècle, qui porte cette finale, non après la paraphrase sur l'Éthique, mais après celle sur l'Économique, parle explicitement d'une réportation : *explicit expositio Yconomice· reportata Parisius a reverendo* (ici encore le nom est raturé). La paraphrase sur l'Économique se présente donc comme la rédaction d'un cours professé. Nous ne croyons dès lors pas qu'il puisse s'agir d'Albert le Grand. O. L.

268. F. PELSTER S. J. *Zur Datierung der Aristotelesparaphrase des hl. Albert des Grossen.* — Zeitschr. kath. Theol. 56 (1932) 423-436.

Le P. P. confirme et, en quelques points, précise les conclusions de ses *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen* (1920) concernant la date des paraphrases d'Albert sur Aristote. Albert n'a commencé ce genre de travaux qu'après 1248. Les 16 ou 17 écrits qu'il avait classés les premiers dans l'ouvrage cité ont été rédigés avant 1260. Parmi eux, signalons ici le *De anima*, écrit entre 1254 et 1257. En 1260 il interrompt son travail pendant quelques années. La paraphrase sur les Topiques date au plus tôt de 1264. Le *De vegetalibus* serait postérieur à 1266. Le *De animalibus* et les ouvrages subséquents : la paraphrase sur la Métaphysique, y compris le *De unitate intellectus*, le *De causa et processu mundi*, les paraphrases sur l'Éthique et la Politique n'ont été achevées qu'après 1268.

En exégèse, les commentaires sur S. Matthieu et sur S. Luc ont été rédigés en leur forme actuelle, après 1268 ; mais sont sans doute l'écho d'un enseignement donné à Wurzbourg en 1264-1265.

En résumant son propre article (dans *Scholastik* 8, 1933, p. 130), le P. P. rapporte une communication de Mgr Lacombe : celui-ci a découvert une traduction partielle gréco-latine du *De animalibus*, de sorte que les citations du *De partibus animalium* et du *De generatione animalium* pourraient nous reporter peut-être à dix ans plus haut, en 1258. O. L.

269. I. M. VOSTÉ O. P. *Sanctus Albertus Magnus prophetarum interpres.* — Div. Thom. (Piac.) 35 (1932) 469-506.

Le P. V. poursuit inlassablement l'étude des œuvres exégétiques de S. Albert dont il se complait à nous faire admirer la science universelle. Science d'ailleurs très inégale. Ainsi la documentation patristique des commentaires sur les prophètes se réduit à ce qui se trouve dans la *Glossa ordinaria* : « Doctor universalis quoad prophetas nullum Patrem *in originali* consuluit, nequidem Hieronymum ; sed hos tantum novit compendiatis sententiis glossae (p. 473-474) ». En guise de compensation on trouve des citations de philosophes, de naturalistes, de poètes. A pro-

pos d'Amos I, I, Albert réfute l'opinion singulière d'un anonyme que le P. V. n'a pas de peine à identifier avec Hugues de Saint-Cher. Voilà donc la preuve qu'Albert a connu les Postilles de ce dernier. Les commentaires sur les prophètes seraient à placer, d'après le P. V., durant l'épiscopat d'Albert, de même que les commentaires sur les évangiles. Ceux-ci sembleraient, à première vue, avoir été composés en dernier lieu : c'est ce que suggère la plénitude de doctrine qui les caractérise. Cependant un passage du commentaire de Jonas 2,I contient une référence à ce qui a été dit à propos d'Osée et de l'Évangile : *Hic tribus diebus et tribus noctibus in corde terrae fuit, qui qualiter per synecdochen computentur super Osee dictum est et super Evangelium* (p. 505). B. B.

270. I. M. Vosté O. P. *Sanctus Albertus Magnus in librum Iob.* — Div. Thom. (Piac.) 36 (1933) 3-17.

Le commentaire sur Job, d'une authenticité incontestable, a été édité par M. Weiss (*B. Alberti Magni O. P. Ratisb. Ep. Commentarii in Iob*, Fribourg-en-Br., 1904). Comme pour les autres commentaires, le P. V. en examine la méthode et les sources. Albert emprunte beaucoup à S. Grégoire, toujours par l'intermédiaire de la *Glossa ordinaria*. La composition serait à placer après 1262. Le P. V. trouve une confirmation de son opinion dans une notice du ms. *Casanat. 445 (B III)*, 9, f. 84c : *lectum et scriptum anno dom. 1272 in Colonia.* B. B.

271. I. M. Vosté O. P. *Sanctus Albertus Magnus in Prov. XXXI 10-31.* — Div. Thom. (Piac.) 36 (1933) 18-24.

Ce commentaire est le *De muliere forti* des anciens catalogues. L'authenticité n'est pas contestée. Le P. V. nous donne une liste des auteurs cités et quelques extraits qui nous édifient sur la connaissance qu'avait S. Albert des sciences naturelles et de la psychologie. Quant à la date de composition elle reste indéterminée, bien que l'abondance doctrinale dénote une certaine maturité. Mais quand commence la maturité ? B. B.

272. I. M. Vosté O. P. *Sanctus Albertus Magnus in Psalmos.* — Div. Thom. (Piac.) 36 (1933) 101-120.

Il faudrait dire *Pseudo-Albertus in Psalmos*. Malgré certaines analogies de méthode, le commentaire des Psaumes n'est pas authentique (cf. *Bull.* II, nos 62, 67, 70).

Jammy et Borgnet l'ont édité d'après *Paris Nat. lat. 14251* et *14252*, où le nom d'Albert a été ajouté par une seconde main au XVe siècle. Comme le commentaire, apocryphe lui aussi, sur l'Apocalypse (cf. *Bull.* II, nos 62, 67), celui-ci dépend d'Hugues de Saint-Cher, quoique d'une façon moins étroite. L'auteur était familiarisé avec les œuvres de S. Augustin beaucoup plus qu'avec celles des philosophes, ce qui n'était pas le cas d'Albert le Grand. Il n'est probablement pas non plus de l'ordre des Prêcheurs : il cite la règle de S. Augustin, suivie par les dominicains,

non sous le titre de *Regula*, comme Albert et Hugues de Saint-Cher, mais sous celui de *Speculum clericorum*. La mention contenue dans les deux manuscrits de Paris f. 1 suggère un nom : *Istum librum dedit monasterio sancti victoris parisiensis bone memorie magister adenulphus quondam prepositus sancti audomari et canonicus atque electus ecclesie parisiensis*. Il s'agirait d'Adénulphe d'Anagni († 1282). On devrait aussi lui attribuer le commentaire sur l'Apocalypse. Cet indice est cependant très faible. Adénulphe avait fait don également au couvent de Saint-Victor de *Paris Nat. lat. 14307* et *14308*, comme le porte la feuille de garde de *14307* (f. 377ᵛ). Or le contenu de ces ouvrages n'a rien à voir avec Adénulphe qui n'en est que le pieux donateur (cf. *Rech. Théol. anc. méd.* 2, 1930, p. 421, n. 4). Comme les indices internes font totalement défaut, l'hypothèse du P. V. reste donc une pure possibilité. Le *Paris Nat. lat. 14307* signale également comme un don d'Adénulphe *omnes libri veteris et novi testamenti breviter postillati vel glosati* (f. 377ᵛ). Le commentaire des Psaumes est sans doute compris dans cette notice ; mais nous n'en sommes pas plus avancés, car l'auteur de ces postilles n'est pas nommé.

Cet article est suivi d'un *Postscriptum circa „commentarium in Epistulas paulinas*. D'après DENIFLE (*Die abendländischen Schriftausleger*, p. 107) le *Clm 3682* ne contiendrait qu'une édition du commentaire d'Hugues de Saint-Cher sur les épîtres, sans l'exposition de la glose de Pierre Lombard. Une collation avec *Leipzig Univ. 132*, qui contient le commentaire d'Hugues, a convaincu le P. V. que le *Clm 3682* était un remaniement de ce commentaire, moins profond cependant que pour l'Apocalypse et les Psaumes. Quant au commentaire d'Hugues de Saint-Cher, le P. V. émet l'hypothèse que l'explication de S. Paul et l'exposition dogmatique de la glose sont l'œuvre de deux auteurs différents. Il faudrait cependant que cette hypothèse soit vérifiée par la tradition manuscrite des œuvres d'Hugues.

Ainsi se termine la série d'articles que le P. V. a consacrés à S. Albert exégète (voir *Bull.* II, nᵒˢ 71, 72, 269, 270, 271). Ils viennent d'être réunis en deux fascicules : *S. Albertus Magnus sacrae paginae magister*. I. *In Novum Testamentum* ; II. *In Vetus Testamentum* (Opuscula biblica pontificii Collegii Angelici). Romae, Collegio Angelico, 1932 et 1932-33 ; 2 vol. in 8, 101 et 85 p. L. 15. Souhaitons que cette série soit suivie d'une autre et que le P. V. pousse à fond une étude si heureusement commencée. B. B.

273. A. MASNOVO. *Ancora Alberto Magno e l'averroismo latino*. — Riv. Filos. neo-scol. 24 (1932) 317-326.

Les *Quaestiones de anima intellectiva* de Siger de Brabant attestent l'existence de trois solutions averroïstes au problème de l'union de l'âme et du corps : l'union se ferait par l'intermédiaire des phantasmes et des espèces intelligibles ; l'union se ferait sans intermédiaire, mais à la manière dont un moteur s'unit au corps qu'il meut ; ou enfin, et c'est la solution que Siger adopte ici, l'union se fait, non *in essendo*, comme le veut l'école albertino-thomiste, mais à la manière d'un *intrinsecus operans*.

Or, poursuit Mgr M., ces trois solutions correspondent à trois étapes successives dans le développement de la thèse averroïste. En 1256, S. Albert le Grand, en effet, dans son *De unitate intellectus* ne connaît encore que la première manière averroïste de résoudre le problème. Dans son *De unitate intellectus*, S. Thomas d'Aquin connaît la seconde manière ; mais, chose remarquable, ignore encore la troisième. D'où, conclut Mgr M., il faut placer les *Quaestiones de anima intellectiva* de Siger de Brabant après, et non avant, le *De unitate intellectus* de S. Thomas. Il situe de la sorte l'opuscule de Siger « vers 1270 ». On pourrait sans doute être plus précis et le placer résolument après 1270, s'il est vrai que l'opuscule de S. Thomas est de la fin de 1270. O. L.

274. K. SCHMIEDER C. S. Sp. *Alberts des Grossen Lehre vom natürlichen Gotteswissen.* — Freiburg i. Br., Herder, 1932 ; in 8, XII-178 p. Mk. 3.

Le P. Sch. a entrepris d'exposer les vues d'Albert le Grand sur l'existence et la nature de Dieu. Mais au préalable il devait déterminer, d'après Albert, les conditions de la connaissance que nous en avons.

Aussi bien une première partie, assez étendue, détaille-t-elle, d'abord, les divers modes de connaissance reconnus par Albert : connaissance immédiate de Dieu (par les idées innées) ; connaissance médiate par le principe de causalité, par la triple voie de négation, d'affirmation et de transcendance qui trouve son expression dans la connaissance analogique ; ensuite, les diverses sources où puise notre connaissance de Dieu, à savoir les vestiges de Dieu au sein de la création et spécialement dans l'âme humaine. Sur tous ces points, le P. Sch., en quelques traits d'ailleurs très schématiques, rappelle les solutions antérieures.

La partie consacrée à l'existence de Dieu devait se diviser en deux sections, selon le double mode de connaissance reconnu par Albert. La première esquisse les vues d'Albert sur l'illumination de l'âme par Dieu. La seconde, plus abondante, s'étend tour à tour sur les trois preuves empruntées à Pierre Lombard, sur celles tirées du mouvement, de la distinction entre l'essence et l'existence et sur celles dites spécifiquement aristotéliciennes telles qu'on les retrouve dans les Commentaires d'Albert sur la Métaphysique, sur le *Liber de causis*, et dans la seconde partie de la Somme théologique.

La nature de Dieu fait l'objet de la dernière partie : Dieu défini comme Être premier, Être subsistant (aséité), Être nécessaire ; les propriétés de Dieu : simplicité, immutabilité *ab intra* et *ab extra*, éternité ; enfin Dieu considéré comme source de toute perfection, unité, vérité, bonté.

C'est donc, à part les problèmes relatifs à l'activité de Dieu, toute la théodicée albertinienne qui nous est présentée ici, en un exposé didactique, consciencieux.

Le P. Sch. a constaté que, ici comme en d'autres matières, les vues d'Albert sont loin de s'emboîter et de s'accorder. Il a donc pris à cœur de distinguer les œuvres de jeunesse des œuvres plus tardives. Mais il a avancé une hypothèse assez inattendue basée sur les données suivantes.

Dans la première partie de la Somme théologique, les vues d'Albert sont très apparentées à celles du Commentaire des Sentences, qui sont d'inspiration augustinienne. Au contraire, les vues d'Albert dans la seconde partie de cette même Somme théologique sont nettement aristotéliciennes. D'autre part, les paraphrases d'Albert sur Aristote n'ont pas commencé avant 1250. On replacera donc vers 1250, et pas après, à la fois le Commentaire sur les Sentences et la première partie de la Somme théologique, distante ainsi d'une bonne vingtaine d'années de la seconde partie. Cette hypothèse, chère à l'auteur, n'aura, je crois, aucun écho. Tout d'abord, elle contredit des données certaines. En effet dans la première partie de sa Somme théologique, Albert renvoie, comme à un ouvrage antérieur, à son Commentaire sur le *Liber de causis et processu universitatis* (cf. F. PELSTER, *Kritische Studien zum Leben und zu Schriften Alberts des Grossen*, p. 172). Or ce commentaire renvoie à son tour au commentaire sur l'Éthique (éd. BORGNET, t. X, p. 413, 588) et sur la Métaphysique (*ibid.*, p. 369, 379) qui, d'après le P. Pelster (cf. *Bull.* II, nº 268) n'ont été achevés qu'après 1268. Ensuite, même si les paraphrases sur Aristote ne sont pas antérieures à 1250, il ne s'en suit aucunement qu'Albert n'ait pas utilisé Aristote avant cette date : le Commentaire sur le premier livre des Sentences connaît la Physique et la Métaphysique d'Aristote où sont exposées les preuves dites spécifiquement aristotéliciennes. Il faut donc replacer, avec tous les critiques, la Somme théologique tout entière après 1270, et constater que, dans son dernier ouvrage, Albert se dégage, du moins dans la première partie, de l'étreinte aristotélicienne et se plaît à rentrer dans le sillon traditionnel. Le mérite du P. Sch. est d'avoir souligné la parenté doctrinale de la première partie de la Somme théologique avec le Commentaire des Sentences ; mais il faudra décrire d'une autre manière la courbe de l'évolution, en ne se laissant pas séduire par la soi-disant opposition, au milieu du XIIIe siècle, entre augustinisme et aristotélisme. O. L.

275. TH. BEER. *La théorie de l'illumination dans la foi chez saint Albert le Grand.* — Bull. thom. 9 (1932) Notes et communications 1, 100*-103*.

Simple suggestion proposant une division quadripartite de la connaissance humaine, en vue de mieux saisir la théorie de S. Albert sur la foi, où se mélangent les conceptions aristotéliciennes et platoniciennes. L'auteur attend l'impression du lecteur. N'eût-il pas été plus expéditif de fournir d'abord à celui-ci et les textes d'Albert qui créent le problème et ceux qui, légitimant la suggestion proposée, pourraient servir à résoudre la question ? O. L.

276. S. THOMAE AQUINATIS *Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi*, recognovit atque iterum edidit M. F. MOOS O. P. T. III. — Paris, P. Lethielleux, 1933 ; in 8, XV-1358 p. Fr. 80.

L'édition du livre III du Commentaire de S. Thomas sur les Sentences se présente dans de meilleures conditions que celle des livres I et II, simple reproduction du texte de Vivès (cf. *Rech. Théol. anc. méd.* 2, 1930, p. 223). Il ne s'agit cependant pas d'édition critique au sens strict, le P. M., l'éditeur, en convient parfaitement : on n'a ni utilisé l'autographe *Vat. lat. 9851*, ni de loin dépouillé tous les mss, ni pu choisir les meilleurs d'entre eux. Le texte de base reste celui de Vivès, avec recours, quand celui-ci indique des variantes, au texte des anciennes éditions. On approche cependant du genre de l'édition critique : le texte de Vivès a été revu d'après deux mss, assez récents, dit le P. M,, mais indépendants (il s'agit sans doute de *Bruges Bibl. comm. 205* et de *Bruxelles Bibl. roy. 1572* ; et je dois noter que la collation avec *Bruges Bibl. comm. 205* eût pu gagner parfois en précision). Le P. M., a en outre collationné le texte ainsi revu avec dix autres mss ; mais ce sont plutôt des coups de sonde, à en juger d'après l'apparat critique : ainsi les variantes des trois mss utilisés de Rome sont signalées pour la première fois p. 193 ; pour ne réapparaître ultérieurement que de manière très fugitive, p. 381, p. 436, etc.

La place reste donc libre pour l'édition critique définitive ; mais en attendant celle-ci, l'édition du P. M., incontestablement meilleure que l'édition courante, devra être consultée et, quand l'apparat critique est suffisamment fourni, rendra souvent de bons services. O. L.

277. *De cognitione veritatis textus selecti* S. THOMAE AQUINATIS, collegit J. DE VRIES S. J. (Opuscula et textus, series scholastica 14). — Monasterii, Aschendorff, 1933 ; in 8, 60 p. Mk. 1.10.

On sait assez la divergence des interprétations données aux textes de S. Thomas d'Aquin relatifs à la connaissance de la vérité. Il était opportun de rassembler tous les textes épars dans les divers ouvrages du saint Docteur, et pouvant servir à éclairer le passage, principalement en cause, du *De ver.* q. 1 a. 9. C'est ce que vient de faire, très proprement, le P. de V., en classant 81 textes sous quelques rubriques générales.

Si nous signalons ce travail dans ce *Bulletin*, c'est parce que les textes, assez nombreux, du *De ver.* ont été revus par le P. Pelster sur *Vat. lat. 781* qui, d'après les érudits, fournit l'autographe même de S. Thomas pour les q. 2-22, et pour la q. 1 présente un texte tout proche de l'autographe. O. L.

278. A. DONDAINE O. P. *Le problème de l'attribution du « Tractatus de Beatitudine » du manuscrit 784 de la Bibliothèque Vaticane latine.* — Bull. thom. 9 (1932) Notes et communications 1, 109*-118*.

S. Thomas d'Aquin est-il bien, comme on le pense jusqu'ici, l'auteur du petit traité *De beatitudine* édité par le P. Mandonnet d'après *Vat. lat. 784* ? Le P. D. établit d'abord qu'on ne peut se baser sur le colophon du

f. 249v : *hanc questionem disputavit Thomas et determinavit Romae*, parce que celui-ci se rapporte à la question, traitée aux f. 246r-249v, du fondement objectif de la pluralité des attributs divins, et non à notre traité *De beatitudine* consigné aux f. 244v-246r. Mais il y a plus : ce dernier traité ne peut être de S. Thomas d'Aquin, puisque celui-ci y est cité nommément. Quel est en effet ce *Thomas* dont notre traité cite un passage ? Non point, comme on l'a dit, Thomas Gallus, puisque le passage en question ne s'y trouve pas, mais bien S. Thomas d'Aquin dans son Commentaire sur le 3e livre des Sentences (d. 27 q. 1 a. 1 ad 2um). C'est chez S. Thomas aussi que l'auteur aura trouvé la définition censément aristotélicienne de la béatitude : cette définition en effet n'est pas de la traduction de Robert Grossetête utilisée alors (nous pouvons ajouter : ni davantage de l'*Ethica nova* qui présente un texte identique à celui de Robert Grossetête ; voir C. MARCHESI, *L'Etica nicomachea nella tradizione latina medievale*, 1904, Appendice, p. XXXIII), mais tout simplement de S. Thomas d'Aquin (*In Ethic.* lib. 1 lect. 10 in fine).

La preuve nous semble donc faite ; il faut dénier à S. Thomas la paternité de ce traité. Le P. D., sans y insister, penserait à Thomas de Sutton, l'auteur du traité *De pluralitate formarum*, qui précède immédiatement dans le ms du Vatican. O. L.

279. H. GOUHIER. *Introduction à la théorie thomiste de la connaissance.* — Rev. Cours Confér. 33, I (1931-32) 481-493, 648-653, 707-713 ; 33, II (1931-32) 20-32, 248-263.

Quoique d'intention purement philosophique, puisqu'il y s'agit d'épistémologie thomiste, ces pages doivent être signalées ici en raison du matériel exploité. C'est en effet à la *Pars 1a* de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin que M. G. s'est adressé. On trouvera ici un exposé limpide, judicieusement annoté, de la q. 2 (position de S. Thomas, dans le problème de l'existence de Dieu, vis-à-vis du spiritualisme augustinien et du fidéisme), des q. 3 et 4 (sur la connaissance que l'homme a de Dieu par voie de négation et d'analogie, par où S. Thomas réagit contre l'anthropomorphisme) et de la q. 12 a. 1, sur la capacité de l'intelligence créée d'atteindre l'essence divine (pour ce dernier point, cf. *Bull.* II, no 282). O. L.

280. H. GANTENBERG. *Das Problem der Erkenntnis im System des Thomas von Aquin und seine metaphysischen Grundlage.* — Bottrop i. W., W. Postberg, 1932 ; in 8, VIII-95 p.

L'auteur de cette dissertation présentée à la faculté de philosophie de l'université de Giessen, se propose de montrer combien intimes sont les liens qui rattachent, chez saint Thomas d'Aquin, la théorie de la connaissance à l'ensemble de sa pensée métaphysique et théologique. Trois parties : sujet et objet de la connaissance intellectuelle et leurs racines métaphysiques ; la métaphysique de la connaissance ; science

et foi. Seule cette dernière partie nous intéresse ici. On n'y rencontre rien de bien neuf. L'auteur se contente de résumer fidèlement la pensée thomiste sur les rapports entre la philosophie et la théologie, la possibilité et les limites de la connaissance naturelle de Dieu, le rapport entre le *credere* et l'*intelligere*, la vision béatifique achèvement de l'intelligence. Quelques sobres renvois aux ouvrages de S. Thomas, quelques références à des travaux allemands récents. La bibliographie contient en tout et pour tout, outre la traduction allemande du *Saint Thomas d'Aquin* du P. Sertillanges, un seul ouvrage français. G. L.

281. TH. DELVIGNE O. P. *L'inspiration propre du traité de Dieu dans le Commentaire des Sentences de saint Thomas.* — Bull. thom. 9 (1932) Notes et communications 1, 119*-122*.

Les preuves de l'existence de Dieu dans le Commentaire de S. Thomas sur le 1er livre des Sentences s'inspirent d'un autre esprit que celles de la Somme théologique : Dieu y est considéré non pas tant comme cause efficiente que comme cause exemplaire, perfection infinie, participée par les êtres créés. On y reconnaît manifestement l'influence du Pseudo-Denys que le jeune Thomas d'Aquin aura connu par son maître Albert le Grand. Or, note judicieusement le P. D., cette conception dionysienne se trahit, dans plusieurs de ses conséquences, dans tout le traité *De Deo* du Commentaire. Beaucoup de passages s'éclaireraient si on projetait sur eux les théories du Pseudo-Denys, spécialement celle de l'analogie.

O. L.

282. A.-R. MOTTE O. P. *Pour l'exégèse de Iª Pars, q. 12, a. 1.* — Bull. thom. 9 (1932) Notes et communications 1, 125*-130*.

La structure logique de *S. theol.* 1ª q. 12 a. 1 présente deux difficultés que l'auteur s'efforce de résoudre. D'abord la comparaison avec *De ver.* q. 8 a. 1 (auquel on pourrait ajouter *Quodl.* 10 a. 17 ; *De anima* q. 1 a. 5 ; *C. Sent.* 2 d. 18 q. 2 a. 2) montre que le principe de foi invoqué n'est autre que la création immédiate par Dieu des créatures raisonnables. La seconde difficulté, plus réelle, consiste en somme à identifier le sujet de la phrase : *Similiter etiam est praeter rationem.* Malgré les raisonnements du P. M., qui ont sans doute leur valeur, il paraîtra forcé de rattacher grammaticalement le *est praeter rationem* au *Sed hoc inconvenienter dicitur* très éloigné, en passant par dessus le QUOD *est alienum a fide.* La question ne semble d'ailleurs pas tirer à conséquence. G. L.

283. H. D. SIMONIN O. P. *La connaissance de l'ange par lui-même.* — Angelicum 9 (1932) 43-62.

Le P. S. fixe très bien, au sujet de la connaissance que l'ange a de sa propre essence, la pensée de S. Thomas d'Aquin et de ses grands commentateurs, Cajetan, Bañez, Jean de Saint-Thomas.

Pour se connaître, écrit S. Thomas, l'ange n'a nul besoin d'une *species*

accidentelle ; car rien n'empêche l'essence même de l'ange de tenir lieu de *species*. Cet énoncé négatif sera complété par Cajetan qui attribue positivement ce rôle à l'essence angélique ; ce en quoi, note le P. S., Cajetan ne fait que reprendre un texte du *Contra Gentiles* de S. Thomas.

Autre problème : si l'ange se connaît lui-même par son essence, cette essence ne joue-t-elle pas le rôle de verbe mental, *species quod*, dans cette même connaissance ? Non, répond S. Thomas, le verbe mental, nécessaire dans la connaissance que l'ange a de lui-même, est distinct de son essence. Si, sur ce point, Cajetan manque de fermeté, les thomistes postérieurs, Bañez, Jean de Saint-Thomas, reprennent et développent longuement S. Thomas d'Aquin : l'acte par lequel l'ange se connaît lui-même se termine à un verbe distinct de cette essence. O. L.

284. H. D. SIMONIN O. P. *La connaissance angélique de l'être créé.* — Angelicum 9 (1932) 387-421.

Après avoir exposé la théorie de S. Thomas d'Aquin et de ses grands commentateurs sur la manière dont l'ange connaît sa propre essence (voir *Bull.* II, n° 283), le P. S. étudie ici, mais avant tout chez S. Thomas lui-même, la connaissance que l'ange a des créatures ; s'enquérant successivement de la pensée du maître sur la nécessité des *species*, leur origine, leur valeur représentative.

La nécessité des *species* vient du fait que l'essence de l'ange, étant limitée à son propre être, ne peut fournir à son intellect la similitude actuelle des êtres distincts de l'ange qui cependant est appelé à les connaître. Et cette nécessité vaut pour la connaissance des substances immatérielles comme pour la connaissance des réalités matérielles.

Ces *species* ne viennent aucunement des objets que l'ange est appelé à connaître, mais directement des idées divines. Car, selon S. Thomas, s'inspirant ici de S. Augustin et du Pseudo-Denys, mais les corrigeant par Aristote, l'intellect angélique connaît les objets créés par les formes mêmes que Dieu impose aux réalités pour que celles-ci subsistent et qu'il communique à l'intellect de l'ange pour que celui-ci puisse les connaître.

Quant à leur valeur représentative, les *species* angéliques l'emportent éminemment sur les *species* de la connaissance humaine. Car une seule *species* angélique peut représenter à la fois et distinctement plusieurs objets : comme l'établit le P. S., cette thèse est inspirée du Pseudo-Denys pour qui la connaissance est d'autant plus parfaite que la *species* est plus universelle, c'est-à-dire qu'elle embrasse un plus grand nombre d'objets. S. Thomas ajoute d'ailleurs que ces *species* permettent à l'ange d'atteindre les réalités matérielles elles-mêmes, jusque dans leur être concret : c'est logique, puisque les *species* angéliques procèdent des idées divines qui embrassent tout le réel.

Comme la précédente, excellente étude serrant de près, et dans leur développement chronologique, les textes de S. Thomas et illustrant parfaitement dans leur application la plus formelle, puisqu'il s'est agi d'intelligences pures, les principes de la noétique thomiste. O. L.

285. R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P. *Les dons ont-ils un mode humain ?* — Vie spir. 33 (1932) Suppl. [65]-[83].

Le P. G. nie, avec raisons à l'appui, que S. Thomas d'Aquin ait admis pour les dons du Saint-Esprit, dans la vie présente, un mode humain qui soit spécifiquement distinct de leur mode divin, de sorte que le premier mode pourrait toujours se perfectionner sans atteindre jamais le second. Car l'axiome du Commentaire des Sentences *modus a mensura causatur*, repris sous une autre forme dans la Somme théologique, signifie bien que pour S. Thomas le *modus* des dons est basé uniquement sur la direction suprême du Saint-Esprit. O. L.

286. J. CHARLES. *Les idées d'Aristote sur l'esclavage d'après saint Thomas.* — Rev. de Philos. 32 (1932) 251-265.

M. Ch. rassemble, dans le Commentaire de S. Thomas sur la Politique, les textes relatifs à la théorie d'Aristote sur l'esclavage. L'esclave est la chose du citoyen, son instrument pour les travaux manuels ; l'esclavage est une institution légitime basée sur la constitution naturelle de certains êtres incapables de liberté et sur la capture à la guerre supposée faite contre des barbares indignes de cette même liberté.

M. Ch. n'examine pas ici dans quelle mesure S. Thomas a réagi contre ces vues du Stagirite. Il note toutefois, à bon droit (p. 261, n. 35), que la distinction entre le *iustum simpliciter* ou *secundum naturam* et le *iustum secundum quid*, introduite par S. Thomas pour légitimer l'asservissement des prisonniers, est étrangère au texte d'Aristote. O. L.

287. A. GARDEIL O. P. *L'expérience mystique pure dans le cadre des « Missions divines ».* — Vie spirituelle 31 (1932) Suppl. [129]-[146] ; 32 (1932) Suppl. [1]-[21], [65]-[76] ; 33 (1932) Suppl. [1]-[28].

Ces pages très denses, les dernières que le P. G. ait écrites, traitent le problème de la connaissance expérimentale de Dieu dans les cadres mêmes où S. Thomas d'Aquin l'a étudié, à savoir dans les questions relatives aux missions divines. Mais comme les missions sont étudiées par S. Thomas en corollaire des processions divines temporelles, c'est par l'étude de celles-ci que le P. G. débute.

On peut considérer la production de l'être créé à deux points de vue : en tant que don libéral de l'amour de Dieu ; et en tant que similitude de la perfection divine. Au premier point de vue, l'être créé trouve sa raison d'être dans la procession temporelle du Saint-Esprit, l'amour du Père ; mais au second point de vue, il trouve sa raison d'être à la fois dans la procession du Verbe et dans la procession du Saint-Esprit, en tant que cette perfection créée imite la Sagesse du Verbe et l'Amour du Saint-Esprit. Et ce qui est vrai de la production de l'être créé l'est aussi du retour de l'être vers Dieu. Car la grâce sanctifiante n'est autre que le don libéral de l'amour de Dieu, approprié au Saint-Esprit. D'autre part la grâce,

habitus entitatif, ne peut opérer un retour actuel vers Dieu que par des habitus opératifs : ceux-ci sont précisément le don de sagesse et la charité, empreintes du Verbe et de l'Esprit qui vont diriger efficacement l'âme vers Dieu et lui permettre de le posséder.

Or, d'après l'enseignement formel de S. Thomas, les missions divines opèrent exactement ce que, pour le retour vers Dieu, opèrent les deux processions divines dont on vient de parler. Les personnes divines, envoyées à l'âme, impriment en celle-ci quelque chose de leur vertu personnelle et se constituent sa conductrice dans son retour vers Dieu. Or, poursuit S. Thomas, cette considération du retour vers Dieu sous l'influence de la sagesse et de l'amour nous conduit tout droit à l'expérience mystique : expérience de Dieu par la charité, réglée, non point par la foi, mais par la bonté même de la réalité divine sentie dans l'âme ; expérience de Dieu par le don de sagesse qui nous fait voir ou mieux goûter Dieu, non par concepts, mais par connaturalité avec le Verbe divin. L'expérience mystique totale est l'entre-croisement de ces deux expériences.

Chose remarquable, l'exposé du P. G. se base, uniquement peut-on dire, sur le Commentaire des Sentences livre 1, dist. 14 (*de processione temporali*) et dist. 15 (*de missione*), ouvrage où S. Thomas se tient encore en contact intime avec ses prédécesseurs immédiats. Ne se trouvera-t-il personne pour étudier dans les mêmes cadres le problème de l'expérience mystique au sein des jeunes écoles dominicaine et franciscaine ? O. L.

288. SIGERI DE BRABANTIA *De aeternitate mundi*, ad fidem manuscriptorum edidit R. BARSOTTI (Opuscula et textus, series scholastica 13). — Monasterii, Aschendorff, 1933 ; in 8, 30 p. Mk. 0.80.

L'édition du traité *De aeternitate mundi* de Siger de Brabant aura connu quelque vicissitude. En 1898, le P. Mandonnet l'éditait d'après *Paris Nat. lat. 16222*. En 1908, il le publiait d'après *Paris Nat. lat 16297* réputé par lui alors la rédaction définitive de Siger lui-même, tandis que l'autre texte ne devait être qu'une reportation. En 1925, le P. Pelster signalait dans *Pise Bibl. Séminaire S. Catherine 17* un texte apparenté plutôt à *Paris 16222*. M. B. édite ici notre traité d'après *Pise 17* et *Paris 16222*, qu'il estime dépendre tous deux d'une source commune, retenant toutefois quelques leçons de *Paris 16297* et signalant les leçons d'un texte, apparenté à son tour à *Paris 16222*, et découvert en 1931 par M. Stegmüller dans *Lisbonne Nac. Fondo geral 2299*. Quelques discussions de variantes eussent été les bienvenues pour se rendre compte des préférences de l'éditeur. O. L.

289. G. BUSNELLI S. J. *L'accordo di Sigieri di Brabante e Tommaso d'Aquino secondo nuovi documenti.* — Civiltà cattol. 83, I (1932) 120-135.

Exploitant les *Quaestiones* de Siger de Brabant sur le *De anima* éditées en 1931 par M. F. Van Steenberghen, le P. B. apporte plusieurs textes

sur l'âme et ses rapports avec le corps, d'où il ressort qu'à la fin de sa vie le philosophe brabançon abandonne ses sympathies antérieures pour Averroès pour se rapprocher très intimement des solutions de S. Thomas d'Aquin. O. L.

290. E. FRANCESCHINI. *Il Liber philosophorum moralium antiquorum.* — Memorie della R. Accademia nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, ser. 6, vol. 3 (Roma, G. Bardi, 1930 ; in 4) 353-399.

Le *Liber philosophorum moralium antiquorum* est un recueil de sentences morales attribuées à des sages de l'antiquité, qui apparaît en traduction latine dans la seconde moitié du XIII[e] siècle. Les travaux de quelques spécialistes — en particulier M. Steinschneider et H. Knust — ont réussi, au siècle dernier, à en débrouiller les origines arabes et les attaches avec la collection castillane dénommée *Bocados de oro.* M. F. rappelle opportunément ces résultats acquis, que plusieurs paraissent ignorer encore aujourd'hui.

L'auteur du recueil est l'émir Abul Wefa Mubeschschir qui le composa vers 1053 en s'inspirant de sources arabes (surtout Honain) et grecques. Parmi ces dernières il faut compter, démontre M. F., l'abrégé alexandrin de l'Éthique à Nicomaque traduit plus tard en latin par Hermann l'Allemand. Le texte espagnol des *Bocados de oro* dérive directement de l'arabe ; il existe en deux rédactions différentes.

L'effort principal de M. F. a porté sur l'étude de la traduction latine. Il en dénombre les manuscrits, les décrit, les divise en deux familles principales, les apprécie. C'est malheureusement le plus corrompu d'entre eux, *Paris Nat. lat. 6069 V,* que reproduit l'unique édition de S. De Renzi (1854). Contre l'opinion de H. Knust, qui croyait la traduction latine faite sur l'arabe, M. F. prouve par de nombreux exemples qu'elle fut faite sur le texte espagnol, les *Bocados de oro.* Ce point établi, il est facile de déterminer laquelle des deux rédactions latines mérite d'être considérée comme primitive.

M. F. relève quelques traces d'utilisation du *Liber philosophorum* dans la littérature occidentale. Au XIII[e] siècle, Vincent de Beauvais et Jean de Galles le citent, mais leur source n'est pas encore cette traduction latine. Le premier à en faire usage est Walter Burleigh († 1345) ; après lui, Benzo d'Alexandrie († 1330), l'auteur des *Flores moralium auctoritatum* de *Vérone Bibl. capit. CLXVIII* (1329), Denys de Borgo San Sepolcro († 1342). Vers la fin du XIV[e] siècle, Guillaume de Tignonville le traduisit du latin en français. Le texte français servit à son tour de modèle, au XV[e] siècle, à deux traductions anglaises.

La question de l'auteur de la traduction latine reste mystérieuse. M. F. retient comme probable le nom de Jean de Procida. H. B.

291. G. BRUNI. *The « De differentia rhetoricae, ethicae et politicae » of Aegidius Romanus.* — New Scholast. 6 (1932) 1-18.

Le *De differentia* est une lettre de Gilles de Rome adressée à Olivier

de Tréguier, dominicain, alors lecteur à Angers. Elle fut écrite avant le *De regimine principum* qui y fait allusion. L'édition critique qu'en présente M. B. reproduit *Wolfenbüttel Landesbibl. Helmst. 593 (641)*, f. 47r-47v, et les variantes des trois autres manuscrits connus. Un bref commentaire doctrinal y fait suite (p. 12-18).

On peut adresser à l'édition un double reproche. Le premier, et le plus grave, est de recopier assez imparfaitement son modèle : M. B. ayant eu l'obligeance d'y joindre un fac-similé de *Wolfenbüttel*, f. 47r, le lecteur pourra aisément s'y reporter pour corriger, dans cette première partie seule (p. 5-8), une bonne vingtaine de défaillances de lecture. Le second est de noter les variantes de l'édition de Naples 1525, et de ne dire rien des deux autres éditions plus anciennes ; le contraire eût été préférable, car l'édition de 1525 reproduit simplement le ms *Naples Bibl. naz. VII. C. 6.* H. B.

292. G. Bruni. *Sugli scritti di Egidio Romano.* — Arch. Filos. 1, IV (1931) 32-51 ; 2, I (1932) 54-72.

M. B. commence à réunir les matériaux qui devront servir de base à une étude critique des œuvres de Gilles de Rome. Travail très utile et qui ne peut manquer de mener à des résultats appréciables.

Laissant de côté pour l'instant la tradition manuscrite, M. B. dresse un état des renseignements fournis par les divers catalogues des œuvres de Gilles. Le plus important de ces catalogues — sans en être tout à fait un, à vrai dire — ce sont les références et allusions à d'autres ouvrages éparses dans les écrits de Gilles lui-même. M. B. en établit une liste en 53 numéros (les nos 7 et 48, 50 et 53 font toutefois double emploi), précieuse à la fois pour assurer l'authenticité et établir la chronologie de maints ouvrages. Les trois autres sources anciennes que, vu leur valeur, M. B. classe dans une catégorie spéciale, sont la liste officielle de l'université de Paris (1304), le catalogue de Jean de Saint-Victor dans son *Memoriale historiarum* et celui de Jourdain de Saxe, ermite de Saint-Augustin (que M. B. fait mourir en 1381, p. 33, et en 1380 p. 47). Le *Memoriale historiarum* se termine en 1322 ; serait-il impossible de préciser la date de composition de la section en cause ?

La confrontation de ces quatre sources anciennes porte, d'après M. B., le nombre des écrits de Gilles à 51. Les catalogues postérieurs (M. B. en examine 21), de valeur très inégale, finissent par le faire monter à 101. Reste à voir la confiance qu'il convient d'accorder à ces apports successifs.

Quelques détails. Le rapport établi (p. 44) entre le *Contra gradus* et l'interruption des études de Gilles est aujourd'hui à reviser d'après l'article du P. E. Hocedez, *La condamnation de Gilles de Rome* (voir *Bull.* II, no 179). — La théorie de l'unité de la forme substantielle ne fut jamais, que nous sachions, « una teoria posta à l'Indice » à Paris (p. 50), et dès lors l'argument de M. B. pour identifier le *De gradibus formarum* de la liste de 1304 se trouve ruiné. — C'est sans doute par distraction que M. B. écrit p. 49, que par la condamnation d'Oxford en 1277 « si metteva appunto al bando la teoria pluralistica abbracciata da Tommaso d'Aquino e dalla sua scuola ». H. B.

293. G. BRUNI. *Catalogo dei manoscritti egidiani romani.* — Riv. Filos. neo-scol. 23 (1931) 410-441 (suite et fin. Voir *Bull.* I, n° 852).

M. B. achève son inventaire des manuscrits de Gilles de Rome contenus dans les bibliothèques romaines. Les différents fonds de la Bibliothèque vaticane livrent un riche butin : *Pal.*, 12 mss ; *Urb.*, 7 mss ; *Regin.*, 3 mss ; *Ottob.*, 10 mss ; *Borgh.*, 6 mss ; *Barb.*, 4 mss ; *Ross.*, 4 mss ; *Chig.*, 5 mss. La Biblioteca angelica conserve 16 mss. Les autres bibliothèques sont plus modestes : 3 à la Casanatense, 1 à la Bibl. naz. centr. Vitt. Emm., à la Bibl. alessandrina univ., à la Bibl. vallicelliana et à la Bibl. corsiniana (Lincei).

Une table des ouvrages termine ce méritoire travail. H. B.

294. E. HOCEDEZ S. J. *La vie et les œuvres de Pierre d'Auvergne.* — Gregorianum 14 (1933) 3-36.

Fort du témoignage de Ptolémée de Lucques, le P. H. identifie Pierre d'Auvergne, chanoine parisien, auteur des Quodlibets, avec Pierre du Croc, le futur évêque de Clermont, et le distingue du Pierre d'Auvergne, recteur de l'Université de Paris en 1296. Pierre du Croc suivit à Paris les cours de Thomas d'Aquin, mais il ne semble aucunement avoir été sociétaire de la Sorbonne. Il professa plusieurs années à la faculté des arts ; ensuite, en vue de la maîtrise en théologie, il suivit les cours de Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines. Maître en théologie, il tint 6 disputes quodlibétiques de 1296 à 1302. En 1302, il est nommé évêque de Clermont et meurt en 1304. Excellente monographie, où, chemin faisant, le P. H. discute et élimine les données incertaines ou fausses.

Le P. H. dresse ensuite, avec indication des mss, l'inventaire complet des œuvres de Pierre d'Auvergne : les œuvres philosophiques, les plus nombreuses (compléments des ouvrages de S. Thomas d'Aquin, œuvres personnelles), les ouvrages de logique. Comme œuvres théologiques, on ne connaît que ses questions quodlibétiques, dont le P. H. a déjà extrait les principales doctrines théologiques (voir *Bull.* I, n° 648).

O. L.

295. *The Works of Meister Eckhart.* Vol. II. Translation by C. DE B. EVANS. — London, J. M. Watkins, 1931 ; in 8, XVI-212 p. Sh. 12.6. XIVe s.

Cette traduction anglaise de Maître Eckhart mérite d'être signalée dans ce *Bulletin*, car elle repose, pour une part, sur du matériel inédit.

Le premier volume, paru en 1924, reproduisait des sermons de F. Pfeiffer. Le présent puise encore à la même source : *Rede der Unterscheidungen, Buch der göttlichen Tröstung* et 14 sermons. On y trouve en outre 2 sermons empruntés à W. Wackernagel et 26 à E. Sievers. On le voit, « Works of Meister Eckhart » est pris dans un sens plutôt large.

L'inédit est représenté par 9 sermons, traduits sur le ms *Strasbourg Bibl. Ville 2795*, — qui n'est toutefois pas inconnu au point où semble

le dire M. E. Ce sont les sermons 13, 14, 18, 20, 34, 43, 50, 57, 77, parmi les 78 que contient ce recueil. M. E. y relève quelques attaches avec les sermons de Pfeiffer. Le nº 14 n'est qu'une relation différente du sermon 9 de Pfeiffer ; il a été étudié récemment par M. Quint (voir *Bull.* II, nº 187). Il sera donc possible, grâce à la traduction de M. E., de se faire une idée du contenu de ces sermons, en attendant d'en posséder le texte original.

H. B.

296. G. Frotscher. *Die Anschauungen von Papst Johann XXII. (1316-1334) über Kirche und Staat.* Ein Beitrag zur Geschichte des Papsttums. — Jena, W. Biedermann, 1933 ; in 8, xvi-144 p.

On connaît la position de Jean XXII et de ses partisans dans la question envisagée ici : centralisation absolue dans l'Église, impérialisme papal au dehors. M. F. réunit sous diverses rubriques ce que le pape, les conciles et synodes, les théologiens ont affirmé sur la primauté pontificale, le besoin de centralisation, l'indépendance de l'Église vis-à-vis de l'État et le droit d'intervention dans les affaires temporelles. Travail considérable de compilation et de classement mais dépourvu de synthèse et parfois de nuances dans les assertions. Il aurait fallu éviter de présenter comme un principe général ce qui n'est dit qu'en vue d'une situation locale et particulière. Au dire de l'auteur (p. 60), Jean XXII défend aux évêques de quitter leur diocèse pour plus d'un jour sans permission préalable. La décrétale, citée en note, excepte les absences *pro negotiis ecclesiae sibi commissae.* A deux reprises (p. 10 et 84), M. K. affirme que le pape demande pour sa personne le culte d'adoration, mais les références données sont muettes sur ce point. On consultera donc ce travail avec profit et avec prudence.

J. L.

297. G. de Lagarde. *Une adaptation de la politique d'Aristote au XIVe siècle.* — Rev. hist. Droit franç. étrang. 11 (1932) 227-269.

Marsile de Padoue, tout en se mettant à l'école d'Aristote, donne à plusieurs reprises, un changement d'orientation à l'aristotélisme politique. L'auteur développe ici deux exemples. A propos de l'origine des cités Marsile reste fidèle à Aristote, à l'exception du principe fondamental qui rattache l'instinct social de l'homme à sa nature morale, qui perçoit le bien et le mal et recherche la justice. Ce qui conduit à une conception purement positive du droit et à considérer la volonté du législateur comme seule réalité juridique positive (voir dans le même sens, G. Capograssi ; cf. *Bull.* I, nº 858). Comme Aristote il admet le principe d'unité de gouvernement mais sans aller, d'une part jusqu'à la monarchie universelle, d'autre part jusqu'à l'unité d'action pour les divers offices dans un même État.

J. L.

298. G. de Lagarde. *Marsile de Padoue et Guillaume de Nogaret.* — Rev. hist. Droit franç. étrang. 11 (1932) 463-490.

Il y a plus que des analogies entre les doctrines de Guillaume de Nogaret et celles de Marsile de Padoue ; certains faits démontrent l'influence des premières sur les secondes. Tels par exemple le passage de Marsile à Paris et le contact qu'il eut vraisemblablement avec le clan de Nogaret, ses relations avec Sciarra Colonna, ancien collaborateur de Nogaret, la politique identique suivie par eux pour condamner et destituer le pape. La seule version des événements de 1303 que Marsile de Padoue admet est celle que donnent les Apologies de Nogaret. Quant à l'influence doctrinale, « les seules œuvres que Marsile paraît avoir connues et utilisées sont celles qui trahissent les passions et les doctrines du petit clan de légistes groupés autour de Nogaret (p. 477) ». Il aurait ignoré Gilles de Rome, Jacques de Viterbe, Jean Quidort, la *Quaestio in utramque partem* et le *Rex pacificus*.

Cette étude laisse entrevoir l'intérêt que présentera le livre que prépare M. de L. sur l'origine et l'influence des doctrines de Marsile de Padoue.

J. L.

299. H. E. ALLEN. *English Writings of Richard Rolle, Hermit of Hampole.* — Oxford, Clarendon Press, 1931 ; in 12, LXIV-180 p. Sh. 7.6.

Ce volume est le complément de celui écrit par l'auteur en 1927, *Writings ascribed to Richard Rolle, Hermit of Hampole, and Materials for his Biography*. Pour permettre de mieux situer et comprendre les extraits publiés, Mlle A. reprend dans l'introduction toute la biographie de Rolle, l'abrégeant et la remaniant légèrement — ceci surtout sous l'influence de l'étude de dom M. Noetinger (cf. *Bull.* I, nº 429) —. Je ne vois pas qu'elle accepte l'ordination sacerdotale de Rolle. Elle maintient également son opinion concernant les moines bénédictins et cisterciens que Rolle combattit, plutôt que les franciscains comme le prétend dom Noetinger. Mais l'argumentation de la p. XLV ne me semble pas bien convaincante.

Sont publiés ici d'abord des extraits de l'*English Psalter*, la première œuvre de Rolle écrite en anglais ; l'éditeur en donne l'introduction, le prologue et les psaumes 3, 12, 56, 61.2. Des extraits aussi des *Méditations sur la passion*, puis 8 poésies, dont l'authenticité est plus ou moins certaine, et deux courts morceaux en prose. Pour terminer, les trois épîtres *Ego dormio*, le *Commandement d'aimer Dieu* et le *Modèle de vie*, la plus parfaite des œuvres anglaises de Rolle. Ces épîtres sont éditées d'après *Cambridge Dd. v. 64* et une collation de *Oxford Bodl. Rawl. A. 389*.

Le petit glossaire en fin du volume rendra aisée la compréhension de ces pièces. Un regret : pourquoi rejetter toutes les notes en appendice ?

A. B.

300. MARTÍ DE BARCELONA O. M. Cap. *L'Església i l'Estat segons Francesc Eiximenis.* — Criterion 7 (1931) 325-338 ; 8 (1932) 337-347.

En guise de préparation, le premier article rappelle comment on a

envisagé les relations de l'Église et de l'État des premiers siècles jusqu'au XIVe. François Eiximenis reprend, aux livres I et XII du *Crestià*, la conception, chère au moyen âge, d'un monde unifié sous un seul chef, le pape. Celui-ci a reçu de Dieu la plénitude du pouvoir, il possède *formaliter* la souveraineté spirituelle et temporelle. La consécration de l'empereur par le pape sera la transmission effective du pouvoir temporel. L'État doit une protection effective à l'Église (exemption, subsides). Les évêques auront une priorité honorifique et un contrôle *in genere moris*. François Eiximenis aligne douze raisons pour montrer qu'il convient de reconnaître au pape le pouvoir direct sur les affaires temporelles. Parmi les arguments historiques figure encore la donation de Constantin, bien qu'à cette époque son authenticité soit mise en doute par les juristes et les humanistes. Que François Eiximenis s'inspire de Gilles de Rome par l'intermédiaire d'Alvaro Pelayo, c'est fort possible, mais l'auteur n'apporte aucune preuve à l'appui de son assertion. J. L.

XVe s. **301.** H. HEIMPEL. *Dietrich von Niem* (Veröffentlichungen der historischen Kommission des Provinzialinstituts für Westf. Landes- und Volkskunde, Westfälische Biographien 2). — Münster, Regensberg, 1932 ; in 8, 362 p.

La liste des écrits attribués à Thierry de Niem s'est considérablement allongée ces dernières années. En 1929, M. H. éditait un traité sur la convocation du concile et un mémoire sur le tyrannicide (voir *Bull.* I, nº 862). En appendice du présent volume sont édités le *De jubilellis* (traité sur les indulgences, écrit en 1403), une correspondance avec l'*abbreviator* Jean Stalberg et deux consultations à propos de sauf-conduits. Enfin, après une discussion érudite (p. 78-124), M. H. revendique pour Thierry le dialogue *De modis uniendi ac reformandi ecclesiam in concilio universali*, dont il a terminé l'édition critique. Thierry n'est donc plus seulement l'*abbreviator* et le *scriptor* connu pour son *Liber cancellariae* et son *Stilus palacii abbreviatus*, ni l'écrivain prolixe et superficiel que certains reconnaissaient en lui, mais il prend place parmi les hommes d'action soucieux de la réforme de l'Église.

Dès lors il était opportun de reprendre une étude d'ensemble qui puisse remplacer celle de G. Erler (1887), et nul mieux que M. H. n'était désigné pour pareil travail, lui qui par sa collaboration avec M. Finke s'était familiarisé avec les faits et les doctrines de l'époque conciliaire. Il nous montre Thierry de Niem tel qu'il apparaît à travers ses écrits et ses actes : personnage de second plan, mais tout animé de la mentalité de l'époque, esprit curieux qui observe tout et raconte avec une pointe de raillerie, homme d'action, bien plus que théoricien, sincèrement dévoué à la réforme de l'Église. Sa doctrine ecclésiologique — qui s'inspire de Guillaume d'Ockham — et ses projets de réforme sont commandés par son désir de réforme et d'union ; ce sont, dans son intention, des remèdes exceptionnels aux événements pénibles que traverse l'Église.

Une liste chronologique des œuvres de Thierry — manuscrits et éditions — termine cette excellente monographie. Puisse M. H. parfaire bientôt son œuvre en publiant l'édition critique du *De modis*. J. L.

302. J. Madoz. *El Decreto Efesino sobre la inviolabilidad del símbolo según el cardenal Cesarini.* — Raz. Fe 98 (1932) 168-178.

Le P. M. met à profit l'édition récente par le P. Hofmann du mémoire du cardinal Julien Cesarini au concile de Florence (voir *Bull.* II, nº 200) pour en exposer l'argumentation en faveur de l'addition du *Filioque* au symbole.

En bon juriste, Cesarini pose d'abord ce principe qu'il faut mesurer la portée d'une loi à l'intention du législateur. L'histoire du concile d'Éphèse lui sert ensuite à montrer que les Pères n'entendaient nullement proscrire toute formule opposée à la lettre du symbole. Leur conduite en d'autres matières (approbation de la deuxième lettre de Cyrille, consécration du terme θεοτόκος étranger au symbole, etc.) et les circonstances qui amenèrent le fameux décret de la sixième session ne permettent aucun doute à cet égard. *Aliam fidem* ne signifie donc pas, conclut le cardinal, une formule différente, mais une doctrine opposée. H. B.

303. F. Montalto. *Il Cusano nel pensiero di due critici italiani.* — Logos (Napoli) 14 (1931) 143-162.

M. M. compare l'ouvrage récent de P. Rotta (voir *Bull.* I, nº 60) avec le chapitre jadis consacré à l'exposé de la pensée cusienne par F. Fiorentino dans *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento* (Napoli, 1885). Ce dernier auteur avait bien marqué le progrès doctrinal accompli du *De docta ignorantia* au *De apice theoriae*. L'enrichissement, dont le facteur principal fut l'importance accordée au dogme de l'Incarnation, est souligné par M. M. spécialement en deux points : la connaissance de Dieu et la transformation du schéma trinitaire admis par Nicolas de Cues au début de sa carrière.

C'est au néo-kantien Fiorentino que, visiblement, M. M. réserve ses sympathies. Il ne les veut toutefois pas exclusives ; il reconnaît volontiers les mérites de M. Rotta et tente de le mettre d'accord, parfois contre son propre gré, avec son prédécesseur.

Remarques souvent suggestives, mais du point de vue de l'interprétation de Nicolas de Cues rien de vraiment neuf. H. B.

304. Daniel de Molins de Rei O. M. Cap. *Doctrina de Lluís Vives sobre la injusticia de la guerra.* — Miscel·lania Patxot Estudis de dret public (Barcelona, Verdaguer, 1931 ; in 4, xv-462 p.) 339-362. XVIe s.

Toute guerre est mauvaise, fratricide. Les raisons alléguées par les gouvernants pour la justifier sont vaines, les maux qu'elle engendre sont tels qu'ils condamnent ceux qui en sont la cause. Pour éviter les conflits il faut pacifier les esprits par la doctrine du Christ. On aura recours à l'intervention du pape ou même à la convocation d'un concile. Résolu-

ment pacifiste, Louis Vivès préfère une paix inique à la plus favorable des guerres. J. L.

305. J. Th. Müller. *Geschichte der Böhmischen Brüder.* II. Bd. *1528-1576.* — Herrnhut, Missionsbuchhandlung, 1931 ; in 8, xiii-504 p.

Le t. I de cet ouvrage, qui parut en 1922, retraçait l'histoire de l'Unité des Frères depuis son origine jusqu'en 1528, date de la mort du Frère Lukas. La suite de cette histoire jusqu'à l'extinction de l'Unité comme église indépendante, aux XVIIe-XVIIIe siècles, est contenue dans deux volumes publiés en 1931 et 1932. M. Müller a achevé ainsi la première étude complète, vraiment scientifique, de cette église tchèque dont la connaissance importe tant à celui qui veut comprendre l'évolution religieuse de la Bohème.

Il est intéressant de remarquer que l'auteur, revenant dans sa Préface sur ce qu'il avait dit au t. I, adopte l'interprétation nouvelle, donnée par M. Bartos, du terme *Picardi* dont on s'est servi constamment pour désigner les Frères de l'Unité. *Picardi* ne dérive pas, ainsi qu'on le croyait communément, de *Beghardi*. Les premiers Picards étaient vraiment constitués de quelques familles qui, fuyant l'inquisition qui sévissait à Lille et Tournai, abandonnèrent en 1418 la Picardie pour se réfugier en Bohème. Il n'en est d'ailleurs pas moins vrai que la doctrine de ces *Picardi* était fortement apparentée à celle des Frères et Sœurs du Libre esprit.

L'histoire de l'Église de l'Unité des Frères pendant la période qui va de 1528 à 1564 — et qui doit seule nous occuper ici — est dominée par les essais de rapprochement avec les réformés et les utraquistes. Le contact avec Wittenberg où leurs ministres ne cherchèrent d'abord qu'une formation théologique humaniste, devait amener fatalement les Frères à subir l'influence de la Réforme. Cette influence se manifesta notamment dans l'abandon par l'Unité de la pratique de rebaptiser. Mais c'est avec les utraquistes surtout que les Frères, sous l'impulsion d'Augusta, ancien utraquiste converti à l'Unité, cherchèrent rapprochement et union, et cela dans un but avant tout politique de consolidation. Vains efforts d'ailleurs, et qui ne purent procurer aux persécutés ce régime de tolérance qu'ils espéraient imposer aux gouvernants par leur union avec les utraquistes. La guerre de Smalkalde ne devait amener qu'une recrudescence de la persécution, sans que celle-ci pût venir à bout cependant de la résistance des Frères inébranlablement attachés aux traditions de leurs anciens.

G. L.

Octobre 1933

306. J. TURMEL. *Histoire des dogmes. II. La Trinité, l'Incarnation, la Vierge Marie. III. La Papauté.* — Paris, Rieder, 1932 et 1933 ; 2 vol. in 8, 534 et 510 p. Fr. 60 chac. 1er s.

Le premier de ces deux volumes traite de l'histoire des dogmes les plus sacrés.

L'étude sur la Trinité se répartit en fonction du rôle de S. Augustin. D'abord la tradition avant lui. Au sujet de Jésus d'abord, puis du Saint-Esprit. Cette partie se sectionne à son tour : Jésus avant, pendant, après Nicée ; le Saint-Esprit avant, pendant, après le montanisme. Dans chaque section on subdivise encore. Jésus avant Nicée : Jésus Fils de Dieu, Jésus Dieu le Père incarné, Jésus fils métaphysique de Dieu et Verbe, antagonisme du Père incarné et du Verbe incarné. Jésus à Nicée : « Pour mettre fin à une querelle entre partisans du Verbe le maître de l'Église — Constantin — impose à l'Église d'Orient le Christ consubstantiel de l'Occident ».

Est-il utile de poursuivre ? Les historiens sont dès à présent fixés sur le système et sur l'effarante simplification qu'il impose aux plus complexes réalités.

« La Trinité dans S. Augustin » est traitée en 12 pages, sur les quatre thèmes suivants : en quoi elle s'accorde avec la Trinité de saint Athanase, en quoi elle en diffère, ses avantages, ses inconvénients.

Après S. Augustin on n'interroge plus que l'Église latine : le symbole de S. Athanase, intervention de la dialectique, Roscelin et Gilbert de la Porrée, Abélard, les grands scolastiques, le *Filioque*.

Voici maintenant l'Incarnation. On y traite, dans le même esprit, de l'« établissement » puis de l'union des deux natures dans le Christ, depuis l'état premier : « Jésus homme providentiel », jusqu'à l'adoptianisme espagnol. La théologie latine est représentée par Justin (p. 277), Irénée (280), Hippolyte (282), Tertullien (284), Cyprien, Novatien, Arnobe, Lactance, Commodien (288), Hilaire (297), Phébade, etc. (298), Ambroise (314), Prudence (316), Jérôme (317), Augustin (320), Vigile et Pélage (392), les écrivains de la controverse adoptianiste (417).

L'étude sur la Vierge Marie s'attache à l'histoire de sa virginité, de sa sainteté, de sa conception.

Traitement général sans nuances, ni historiques, ni théologiques.

La valeur du livre sera jugée par un exemple.

Sur l'état de la croyance romaine relative à Jésus, on cite le Symbole des Apôtres ainsi : « Je crois en Dieu le Père tout-puissant et en Jésus-Christ, son fils unique, notre Seigneur, qui est né du Saint-Esprit et de la Vierge Marie ». Voici le commentaire : « Le Christ de cette profession de

foi est le fils de Dieu, son fils unique. Mais la filiation divine dont il est l'unique dépositaire ne plonge point dans les profondeurs de l'éternité, elle ne remonte même pas à l'origine des temps ; elle date du jour où l'Esprit de Dieu, pénétrant dans le sein de Marie, la rendit mère. Le Christ de l'église romaine des environs de 160 est un homme dont la mère, comme les mères des héros païens, a été honorée des faveurs divines. S'il s'élève un peu au-dessus de l'humanité, c'est uniquement parce qu'une influence divine a présidé à sa naissance : il est un demi-dieu (p. 40-41) ». Pour tirer cela du symbole, il faut méconnaître que :

1. Le terme « son fils unique » ne faisait pas encore partie du symbole.

2. « Qui est né du Saint-Esprit » etc. n'est que le commencement de l'énumération de toutes les œuvres du Christ et n'a donc pas de portée théologique spéciale.

3. L'exégèse supposée par l'auteur n'est appuyée par lui d'aucune preuve.

4. Elle est si invraisemblable que Seeberg, peu suspect, assure que dans cette hypothèse le rédacteur du symbole eût été un « lourdaud », ignorant de la croyance dès lors universelle dans la préexistence du Fils de Dieu.

5. Le terme grec μονογενῆ, emprunté à saint Jean, le théologien de la préexistence du Verbe, indique assez quelle croyance il implique.

6. Cette croyance était officielle à Rome, comme il ressort de la lettre de Clément Romain, dans un passage (32, 2) si gênant pour M. T. qu'il n'a d'autre ressource que de le déclarer, sans preuve, interpolé (p. 258).

Les conclusions que le lecteur tirera de cet exemple sont applicables à l'ouvrage entier. On comprendra donc que nous nous contentions d'analyser brièvement le volume sur la papauté, au point de vue de ce *Bulletin*.

Il y a d'abord la préhistoire de la papauté : le temps où elle est ignorée (Clément Romain, Irénée, Cyprien), le temps où l'on s'achemine vers elle (épiscopat monarchique, légende de la venue à Rome de Pierre, en réalité mis à mort par Hérode). Voici, au IVe siècle, l'origine de la papauté (édit de Gratien), ses fondements fictifs et ses débuts jusqu'à S. Léon. Suivra l'« essor » : essor religieux, politique, administratif et doctrinal, jusqu'à la lutte « contre la pensée moderne ». Tous les moments importants de l'histoire théologique sont touchés, mais aucun n'est approfondi ni ne reçoit de nouvelle lumière. On ne peut demander à un auteur qui traite du texte d'Irénée en 3 pages et accorde 17 pages à saint Cyprien, que de dire clairement ce qu'il veut qu'on pense des faits dont il parle.

Pour apprécier entièrement cette « Histoire des dogmes », il ne suffit pas de la lire, il faut considérer ce qu'a entendu faire son auteur. Ce qu'on en sait est sinistre et glace le cœur le plus bienveillant.

B. C.

307. B. POSCHMANN. *CR de P. Galtier, L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles* (voir *Bull.* II, nº 216). — Theol. Rev. 32 (1933) 259-267.

La réplique prévue (cf. *Bull.* II, nº 216) ne s'est pas fait attendre. Elle est une défense énergique et une contre-attaque. M. P. repousse l'accusation, injuste autant que grave, d'avoir méconnu le caractère sacramentel de la réconciliation ecclésiastique dans les premiers siècles. Il est superflu d'insister, tant ce jugement avait déjà été clairement exprimé par le professeur de Breslau dans ses ouvrages. Mais il fallait parler car, avec une étonnante légèreté, les affirmations du P. Galtier avaient été reprises et accentuées par le P. Stufler (*Zeitschr. kath. Theol.* 57, 1933, p. 111-112). C'est surtout contre la seconde partie du livre du P. Galtier que s'élève M. P. Tout y est mauvais, dit-il, on n'a pas compris la *castigatio* de Tertullien (c. 264), ni la *correptio* d'Augustin (c. 265) sur laquelle le P. Galtier n'a rien dit de neuf, si bien qu'il suffit de renvoyer à l'étude publiée par M. P. en 1923. Sur la pénitence depuis S. Léon jusqu'à S. Grégoire, l'auteur s'étend peu. Il conteste la valeur du texte fameux de Pomerius, remarquant combien opportunément le P. Galtier fait maintenant silence sur le cas de la confession aux laïques. M. P n'est disposé à suivre son contradicteur que sur un point : il renoncera volontiers à sa conjecture touchant l'influence irlandaise sur l'usage condamné par le concile de 589.

Ce compte rendu est d'un esprit aussi arrêté que le livre dont il parle. Il est manifeste que la question n'avancera plus pour le moment.

B. C.

308. B. Poschmann. *CR de J. A. Jungmann, Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (voir *Bull* II, nº 217). — Theol. Rev. 32 (1933) 267-272.

Tout en reconnaissant les mérites du travail du P. Jungmann, M. P. rejette les conclusions qui en font l'originalité.

Il ne croit pas que, à partir du Xe siècle, le point de vue ecclésiastique de la réconciliation ait été en régression parce que les pénitents étaient alors mêlés aux fidèles.

Il conteste surtout le caractère sacramentel de l'*Oratio super populum* dans l'antiquité. Possible en soi, cette solution moyenne des difficultés que soulève la thèse d'une pénitence privée à cette époque, est contredite par les faits : elle ne cadre pas avec les déclarations d'Augustin, est en contradiction avec ce que l'on sait de la liturgie espagnole, ne rend pas compte du témoignage de S. Ambroise, et oblige à une interprétation forcée du canon 11 de Tolède. B. C.

309. A. d'Alès S. J. *Priscillien.* — Rech. Sc. relig. 23 (1933) 5-44, 129-175. IVe s.

C'est une étude intéressante que, dans un style parfait, vient d'écrire le P. d'A. Le sujet est ardu. L'histoire de Priscillien est connue par Sulpice Sévère et par le *Liber ad Damasum*, difficiles à concilier. Après d'autres le P. d'A. tente (p. 26-29) une harmonisation. Le plus important

pour nous est la doctrine. Il est sage de se renseigner aux sources directes, avant tout aux traités publiés par Schepss. Mais ils posent maints problèmes, à commencer par celui de leur auteur. Le P. d'A. accepte les vues de dom Morin qui préfère Instantius à Priscillien. Les raisons sont bien exposées, mais le P. d'A. connaît-il la contradiction présentée par J. Martin dans *Histor. Jahrb.* 47, 1927, p. 237-251 ?

Il y a tant de difficultés dans les deux thèses, qu'on garde l'impression que le mystère de ces traités n'est pas éclairci. Ce sentiment s'accentue lorsqu'on analyse leur théologie. Pour l'Incarnation et surtout pour la Trinité, elle est franchement hétérodoxe — et cela invite à penser que le recueil était en dernière analyse un dossier destiné aux priscillianistes eux-mêmes. Le sabellianisme des traités est manifeste, et je ne puis m'empêcher de le rapprocher des propositions modalistes de Noet. Le *nullum alium Deum esse credentes nisi Christum Deum Dei Filium qui pro nobis crucifixus* fait écho à *καὶ οὐκ ἄλλον πλὴν αὐτοῦ, γεννηθέντα, πεπονθότα, ἀποθανόντα* de Noet. La même note archaïque se découvre dans la tendance encratite relevée par le P. d'A. Tout cela pose le problème des origines du priscillianisme, et du rôle réel de Priscillien. Faut-il l'accuser de manichéisme et de panthéisme ? Les traités désavouent formellement ces deux erreurs. Or ils sont francs sur le sabellianisme. Quelle raison a-t-on de suspecter leur sincérité pour le reste ?

L'étude s'achève par l'examen du *De fide* de Bachiarius, dont on ne voit pas clairement pourquoi on lui fait tant d'honneur, car il ne touche Priscillien qu'indirectement. J'ai constaté avec satisfaction que le P. d'A. ne partage pas les vues du P. Duhr sur la date du *De fide*. Mais je ne pourrais me rallier à l'hypothèse qu'il suggère pour expliquer la parenté avec l'apologie de Rufin : un même document de la chancellerie pontificale contenant des propositions à signer par les deux auteurs. Cet expédient ne me paraît pas satisfaire aux conditions du problème : 1. Le questionnaire de Rufin était franchement antiorigéniste, et dès lors n'a pu être représenté à Bachiarius ; 2. La parenté littéraire entre les deux défenses s'accuse dans les réponses comme dans les questions ; 3. Il y a des indices positifs que Bachiarius a connu et utilisé l'Apologie (cf. *Bull. anc. litt. chrét. lat.* annexé à *Rev. bén.*, I, nº 726). B. C.

Vᵉ s. **310.** E. UGARTE DE ERCILLA. *El platonismo de S. Agustín.* — Raz. Fe 95 (1931) 365-378 ; 96 (1931) 182-189 ; 98 (1932) 102-118.

Destiné au grand public, cet aperçu a le mérite de la clarté avec celui de la précision. Après avoir sommairement rappelé quelle autorité Platon garda toujours sur l'esprit d'Augustin, l'auteur examine successivement les points où il sont parfaitement d'accord, ceux où l'accord n'est que partiel, ceux où Augustin contredit Platon, ceux enfin où il le dépasse.

Le P. U. pense que la *reminiscentia* reste pour Augustin l'une des origines des idées, mais qu'il admet une influence positive des sens ; on ne peut parler d'*innatisme* ou d'*ontologisme* que dans un sens qui vide

ces idées de leur contenu : l'illumination divine serait le don de la faculté intellectuelle elle-même ; quant à l'union de l'âme et du corps, elle est substantielle au sens le plus ferme.

On voit combien conservatrices et harmonisantes sont les vues du P. U. On les confrontera utilement avec celles de M. Hessen, déjà signalées dans ce *Bulletin* (I, n° 704).

Combien est symptomatique qu'on en soit encore à ces positions extrêmes ! Nous attendons toujours l'étude objective et sans passion.

B. C.

311. V. Capanaga. *En torno a la filosofia agustiniana. Sobre la teologia de la acción.* — Relig. Cult. 21 (1933) 321-333.

Ayant examiné dans un article précédent (cf. *Bull.* II, n° 118) comment, pour Augustin, la liberté laissée à l'homme pose et résout le problème du mal, le P. C. s'occupe maintenant de la conciliation du libre arbitre avec la prescience divine. Il n'est pas difficile d'établir, d'après le *De libero arbitrio*, les principes augustiniens, se développant en un triple argument de conscience, de raison, d'analogie. Ne veuillons surtout pas trop connaître : l'humilité, dit Augustin, reste une des essentielles dispositions de l'âme en cette recherche.

Article très bref, qui ne touche qu'au problème de l'action elle-même, sans généraliser jusqu'à la prédestination. B. C.

312. Y. de Montcheuil. *L'hypothèse de l'état originel d'ignorance et de difficulté, d'après le « De libero arbitrio » de saint Augustin.* — Rech. Sc. relig. 23 (1933) 197-221.

Cet article contredit nettement celui du P. Boyer recensé naguère dans ce *Bulletin* (I, n° 366). Le P. de M. estime que, même dans le *De libero arbitrio*, S. Augustin n'envisage pas la possibilité de l'état de pure nature, avec « ignorance et difficulté ». Toutes ses remarques tendent à montrer que, même là où il parle de « nature », Augustin vise le cas d'Adam et d'Ève, et non celui, hypothétique, d'un homme créé dans l'état de pure nature. C'est ainsi qu'il faut faire l'exégèse de la seconde et de la troisième supposition d'Augustin sur l'origine de l'âme. Ainsi aussi, et conséquemment, on comprendra le *si est naturalis* du *De libero arbitrio* III, XXII, 64.

Je m'abstiens d'entrer dans la discussion : le P. Boyer est homme à se défendre. J'avais jugé démonstrative son argumentation, mais j'ajoutais que sa thèse est déconcertante pour quiconque étudie la pensée générale d'Augustin. C'est donc au P. Boyer qu'il incombe de faire la preuve. La tâche de son contradicteur est plus aisée, puisqu'il pouvait se contenter de montrer le bien-fondé d'un doute, la thèse « déconcertante » étant a priori suspecte. Je regrette qu'il n'ait pas marqué plus vivement quelle force puise son opinion dans la doctrine générale d'Augustin.

B. C.

313. M. DE LAMA. *En el profundo de la divinidad.* — Relig. Cult. 19 (1932) 69-82.

314. M. DE LAMA. *Profundidades divinas.* — Relig. Cult. 20 (1932) 49-60, 373-385 ; 22 (1933) 202-216.

Malgré leurs titres différents ces articles appartiennent à une même suite. Au reste, ce titre énigmatique cache la plus simple des choses : l'analyse de la controverse d'Augustin avec Julien d'Eclane sur le péché originel. Julien proposait trois objections, tirées respectivement de la justice de Dieu, de l'impossibilité pour l'enfant de s'incliner au mal, de l'inexistence chez l'enfant d'un vrai libre arbitre. Longuement le P. de L. expose attaques et ripostes.

Ces analyses cherchent moins la « profundidad » que la clarté.

B. C.

315. M. NEVEUT. *Formules augustiniennes : la grâce médicinale.* — Div. Thom (Piac.) 36 (1933) 274-279.

Bon petit article, bourré de textes. En deux sens la grâce est médicinale : avant la justification parce que nous sommes de grands malades, après la justification parce que nous restons faibles.

Aucun point de ces pages ne prête à controverse, sauf peut-être ce qui y est dit (p. 275) sur le caractère préternaturel des dons annexés chez Adam à l'état de justice. B. C.

316. M. NEVEUT. *Formules augustiniennes : l'Initium fidei.* — Div. Thom. (Piac.) 36 (1933) 39-44.

Cette fois encore (cf. *Bull.* II, nº 235) M. N. suit pas à pas le P. Lange et montre que les textes dont il se sert pour démontrer que S. Augustin a reconnu aux actes préparatoires au baptême un certain mérite, n'ont pas le sens qu'il leur prête. L'admettre serait d'ailleurs admettre qu'Augustin se contredit. B. C.

317. J. RIVIÈRE. *Le dogme de la rédemption chez saint Augustin.* 3e édition complètement refondue et considérablement augmentée. — Paris, J. Gabalda, 1933 ; in 8, XIII-422 p. Fr. 30.

Les articles dans lesquels M. R. détruisait le spécieux travail de M. Turmel sur ce sujet ont été recensés ici lorsqu'ils parurent en volume (cf. *Bull.* I, nº 74). Voici une réédition où, appendices à part, le texte est plus que doublé. Le plan n'est pas changé, mais toute la rédaction fut refondue et se présente notablement accrue. Dans un sujet si nuancé et si délicat, la revision, sensible à chaque ligne, confère au travail la valeur d'un ouvrage nouveau. C'est le chapitre sur le sacrifice du Christ

qui a surtout profité dans ce patient effort. Nous ne pouvons détailler. C'est un acte de zèle et de courage que pose avec une vigueur inlassable M. R. Il nous rend ainsi un signalé service.

Au risque de « récidiver », je persiste à penser que, surtout dans cette refonte, parue après que l'odieux contradicteur a été définitivement démasqué, il eût été préférable de rejeter en note toute la partie polémique, réservant le corps du texte pour le travail positif : les études de M. R. seront encore lues quand on ne parlera plus d'Hippolyte Gallerand ! Des dix appendices qui complètent le volume plusieurs ont paru dans les *Rech. Théol. anc. méd.*, ou furent recensés dans le *Bulletin* (I, nos 291, 877, 880, 987). Les notes sur *Une synthèse populaire* (sermon XVII, éd. Morin) (p. 292-294), sur le *Dossier scripturaire de la Rédemption* chez Augustin (p. 339-347), et sur l'*Évolution de saint Augustin* (p. 365-372) sont, je crois, inédites. B. C.

318. F. Hofmann. *Die Stellung des hl. Augustinus zur Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariä.* — Theol. Quartalschr. 130 (1932) 299-319.

Examinant la thèse du P. Müller, sur laquelle j'ai exprimé mon avis (cf. *Rech. Théol. anc. méd.* 4, 1932, p. 361-370, et ce *Bull.* II, n° 119), M. H. la combat impitoyablement. Il s'est placé sur le terrain choisi par sa victime, et procède analytiquement.

1. La réponse d'Augustin à Julien sur la *gratia renascendi* ne peut signifier le privilège : il y affirme la condition de tous les hommes et la libération de Marie, non sa préservation. De plus, ce n'est pas sur une phrase dite en passant que l'on doit juger la doctrine réfléchie d'Augustin. Ici je serais moins dédaigneux. J'admets avec M. H. que c'est la doctrine générale qui doit éclairer ce bref passage, mais celui-ci n'en garde pas moins une grande importance, car le problème du péché originel dans Marie y est posé directement, voire brutalement, et sous une forme aggressive. Peut-on dire qu'Augustin a réfuté « suffisamment » son adversaire (p. 306) ? J'ai tâché d'expliquer dans mon article pourquoi il a dû au contraire se contenter d'une réponse équivoque, rendant ainsi, presque malgré lui, hommage au dogme futur.

2. Le P. Müller a mal répondu aux trois difficultés qu'on a formulées contre sa thèse, en se basant sur la doctrine générale d'Augustin. Les raisons du P. H. me paraissent convaincantes, mais l'ensemble est trop négatif. Il faut aller plus avant et reconnaître que, formellement, l'évêque d'Hippone a attribué à la Vierge Marie le péché originel. J'ai donné ailleurs des textes assez clairs et assez nombreux pour ne laisser aucune place au doute. Le scrupule dont témoigne la réponse à Julien n'en est que plus significatif. B. C.

319. J. Zellinger. *Augustin und die Volksfrömmigkeit.* Blicke in den frühschristlichen Alltag. — München, M. Hueber, 1933 ; in 8, VII-113 p. Mk. 3.50, rel. 4.80.

Sous une forme aussi concrète que possible et avec une très instructive documentation, M. Z. cherche à restituer, d'après S. Augustin, les idées et les formes de la piété populaire dans l'Afrique de son temps.

Après quelques pages d'introduction, un chapitre important examine les survivances païennes dans le culte chrétien d'alors, et la lutte patiente que mena contre elles l'évêque d'Hippone. Vient alors l'étude des usages et des croyances relatives au culte des martyrs. M. Z. met en évidence qu'ici Augustin a évolué : sceptique d'abord au sujet des merveilles attribuées à l'intercession des saints sur leur tombeau, il changea totalement à partir de l'invention miraculeuse des restes de S. Étienne.

La dernière étude donne un aperçu assez complet sur certains aspects populaires de la vie liturgique d'alors : surtout sur l'usage du chant et sur les attitudes des fidèles.

L'arrière pensée de ce livre aimable n'est pas sans gravité : « En quelques-unes des scènes évoquées ici apparaît la manière dont Augustin voit ce monde et comment il le juge (Préface, p. V) ». B. C.

VIIe s. **320.** E. Göller. *Papsttum und Bussgewalt in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit* (suite et fin. Voir *Bull.* I, n° 780). — Röm. Quartalschr. 40 (1932) 219-342.

Cette suite du long article dont notre *Bulletin* a naguère entretenu ses lecteurs (I, n° 780) possède les qualités d'information et de jugement qui rendent si instructives les études du regretté professeur de Fribourg. L'enquête avait été conduite jusqu'à S. Grégoire le Grand. La voici poursuivie jusqu'à son terme, c'est-à-dire jusqu'en plein moyen âge. Toujours envisagé au point de vue romain, le sujet est surtout la pénitence publique, sa survivance et son évolution. Mais Mgr G. est amené à étudier la pénitence privée et les influences étrangères qui s'exercèrent sur la discipline romaine.

A ne considérer que les pénitentiels et leurs satisfactions tarifées, on serait disposé à conclure à une substitution de la pénitence privée à l'antique institution publique, dès le VIIe siècle. Mais Mgr G. fait remarquer que ces catalogues, d'origine insulaire, s'ils se sont répandus sur le continent, gardèrent beaucoup de leur caractère monastique et ne se sont pas imposés à Rome, où l'on ne signale aucun pénitentiel avant le IXe siècle. Pour connaître au vrai les usages du continent, il faut consulter la littérature pastorale de l'époque. Boniface, Pirmin et après eux Chrodegang nous renseignent clairement. On voit d'abord que la discipline canonique ancienne subsiste toujours. Elle s'adoucit, en ce sens que ses exigences se mitigent de plus en plus : elle n'est plus, en de nombreux cas, qu'une pénitence semi-publique, allant vers la pénitence privée. Mais si l'action des pénitentiels n'est pas exclue de cette évolution, rien ne permet de la supposer : tout se fait dans le cadre de l'*ordo canonicus*. Chez Chrodegang, l'opposition entre les deux disciplines de réconciliation est le plus accusée.

Il faut en venir à Alcuin et surtout à Théodulphe pour voir s'accélérer le mouvement : dans les capitulaires de l'évêque d'Orléans l'influence des pénitentiels irlandais est visible ; la discipline nouvelle réagit maintenant directement sur l'ancienne.

Ceci pour la Gaule. Mais quelle est la pratique romaine ? Les papes du VIIIe siècle ignorent toujours les usages introduits par les pénitentiels. Ils restent fidèles à la jurisprudence antérieure : à ses principes comme à ses concessions, sans étendre celles-ci. On surprend cependant chez Hadrien I une légère adaptation aux usages francs.

Mais avec les papes du IXe siècle, surtout sous l'influence de Nicolas I, l'institution séculaire se rajeunit enfin pour reprendre vie en s'assouplissant. La pénétration de la nouvelle discipline dans l'ancienne aboutira peu à peu à une formule viable : pénitence publique pour les péchés publics, secrète pour les secrets. Mgr G. suit les phases de cette évolution et les formes qu'elle introduit dans la pratique des chrétiens au cours des Xe et XIe siècles, notamment en ce qui concerne les pèlerinages romains de pénitence.

Les conclusions se rapportent à l'étude entière. L'auteur y répète que, à son avis, les exemples de mitigation des sévères clauses de la pénitence ancienne « relevées pendant les cinq premiers siècles et diversement appréciées par les auteurs, suivant que leur concept de la pénitence privée est plus strict ou plus large » ne révèlent pas « une pénitence non publique, réitérable, caractérisée par la confession secrète (p. 340) ». Ces adoucissements étaient réels cependant et tels qu'ils permirent à l'antique discipline de vivre — car l'histoire montre qu'elle ne devint pas si théorique et fictive qu'on l'a prétendu — en consentant peu à peu aux transformations nécessaires.

Il est probable que ces vues seront peu discutées pour le moment. Il faudrait reprendre tous les problèmes en détail ! J'espère que les plus tenaces n'auront pas ce courage. Plus proches de M. Poschmann que du P. Galtier, les solutions de Mgr G. font cependant à l'usage semi-privé de l'absolution une part plus large que ne voudrait le professeur de Breslau. L'avenir dira ce que vaut cette *via media*. B. C.

321. H. H. Glunz. *History of the Vulgate in England from Alcuin to Roger Bacon.* — Cambridge, University Press, 1933 ; in 8, xx-383 p. Sh. 18. IXe s.

L'ouvrage de M. G. donne beaucoup plus que le titre ne promet. Sans doute l'auteur n'a fait porter son enquête que sur les manuscrits des bibliothèques anglaises ; mais l'Angleterre n'était pas au moyen âge isolée du continent, et les influences qu'elle a subies nous ramènent vers la France. Voilà donc déjà le champ de vision qui s'élargit. D'autre part l'histoire de la Vulgate du IXe au XIIIe siècle ne présente, en elle-même, qu'un intérêt très relatif et c'est pourquoi d'ailleurs elle a été jusqu'à présent fort peu étudiée. Mais les variations du texte biblique sont en liaison intime avec l'histoire de l'exégèse et de la théologie, et M. G.

a été amené à aborder plus d'un problème dont l'intérêt dépasse celui de la critique textuelle. C'est par ce côté que son travail intéresse spécialement ce *Bulletin* et c'est de ce point de vue surtout que je l'examinerai.

Sans m'arrêter à la classification des 75 manuscrits analysés par M. G., je dirai seulement qu'il distingue deux tendances. L'une est purement pratique : il s'agit d'avoir un texte biblique pour les besoins de l'apostolat ou de la vie religieuse, et l'on prend les textes qu'on a sous la main, sans souci de critique. D'où le mélange des textes et la propagation de textes contaminés. L'autre tendance, qu'on peut appeler scolastique, est guidée par des principes théologiques et aboutit à une revision du texte, c'est-à-dire pratiquement à sa contamination : la Bible est corrigée d'après les commentaires patristiques, d'où réviviscence de leçons de l'ancienne latine et introduction de variantes nouvelles. On peut saisir sur le vif ce travail de revision, par exemple, dans *Brit. Mus. Harl. 1802* : le texte biblique primitif, de type irlandais, a été corrigé par une seconde main conformément aux gloses qui l'accompagnent.

A ceci se rattachent deux questions importantes : l'origine de la *glossa ordinaria* et son influence sur la constitution du texte scolastique. D'après M. G., Pierre Lombard serait l'auteur de la *glossa ordinaria* et le texte scolastique (*exemplar parisiense*) ne serait que le texte biblique répandu par la glose et revisé par Pierre lui-même. M. G. n'est d'ailleurs pas le premier à relever des indices qui conduisent au grand compilateur du XIIe siècle. Mais ces indices sont-ils tout à fait probants ? Il faudrait me semble-t-il une solution plus nuancée. Ce travail paraît bien s'être fait dans l'entourage de Pierre Lombard et il y a eu très probablement sa part, mais il n'est guère possible de déterminer exactement ce qu'elle a été (cf. J. DE GHELLINCK, *Les « opera dubia vel spuria » attribués à Pierre Lombard*, dans *Rev. Hist. ecclés.* 28, 1932, p. 840). Est-il bien probable aussi que le travail de revision du texte a précédé l'élaboration de la glose ? Je ne le crois pas. Ce qui paraît en tout cas bien établi par M. G., c'est la parenté entre l'*ordinaria* et l'*interlinearis* : elles sont puisées aux mêmes sources. A signaler, pour S. Jean, la dépendance vis-à-vis de Scot Érigène. L'attribution de la glose à Walafrid Strabon recule de plus en plus dans le domaine de la légende. Quant à Anselme de Laon, ses commentaires ont été largement mis à contribution par l'auteur de la glose. M. G. lui restitue les *Enarrationes in epistolas S. Pauli* attribuées par Denifle à Hervé de Bourg-Dieu. Le texte de ses *Enarrationes in Matthaeum*, tel qu'il est donné PL 162, 1227, n'en est qu'une forme secondaire et quelque peu interpolée.

Il y aurait beaucoup de choses intéressantes à signaler, mais il faut se borner. Notons seulement, pour terminer, la remarque de l'auteur à propos des correctoires : les historiens ont englobé sous cette dénomination deux genres littéraires différents, les *correctiones*, simples recueils de variantes, et les *correctoria*, qui contiennent des remarques sur l'orthographe, la prosodie, les mots difficiles. Il serait préférable de reprendre la terminologie ancienne.

Ce livre marquera certainement une étape dans un domaine où tout à peu près est encore à faire. B. B.

322. M. CAPPUYNS O. S. B. *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée* (Universitas Catholica Lovaniensis, Dissert. ad gradum magistri in fac. theol., series II, 26). — Louvain, Abbaye du Mont César, 1933 ; in 8, XXIII-410 p. Fr. 75.

Voici, sans aucun doute, un travail d'une valeur exceptionnelle, un modèle de ce que devraient être ces dissertations doctorales, si nombreuses de nos jours, mais pour la plupart si insignifiantes au point de vue du progrès qui en résulte pour la science. Le sujet est bien choisi, et méritait certes une étude à fond. Et il est aussi admirablement traité, avec toutes les ressources que peut fournir une documentation abondante, sans exagération pourtant, et au service d'un jugement lucide, parfaitement pondéré. La distribution des matières m'a paru également très satisfaisante. Peut-être quelques longueurs, au début notamment, mais desquelles mêmes il y aura à tirer profit. Bref, l'étude de dom C. est vraiment un chef d'œuvre du genre, tel qu'il fallait jadis en produire pour mériter le titre de « maître » en un art ou science quelconques. J'y ai trouvé, pour ma part, beaucoup à apprendre, rien de notable à corriger. A ceux qui voudront se faire, en peu de temps, une idée des résultats acquis, pour ce qui concerne « la pensée érigénienne », il suffira de jeter un coup d'œil sur la synthèse finale esquissée par l'auteur p. 384-386. Mais, au cours de tout l'ouvrage, que de données et solutions nouvelles sur une foule de questions chronologiques, littéraires et textuelles ! En particulier, j'ai constaté avec satisfaction que mes suggestions au sujet de Godescalc auteur des *Dicta cuiusdam sapientis de corpore et sanguine Domini* et de la restitution à Hériger de Lobbes de l'opuscule analogue du Pseudo-Gerbert (l'Anonyme de Cellot) sembleraient devoir être désormais considérées comme « définitives » (p. 87 et 90). A propos de cette dernière attribution, cependant, j'ai une remarque à faire, qui peut avoir ici son importance. Page 88 suiv. l'auteur mentionne, mais pour la rejeter aussitôt, la thèse de R. Astier, d'après laquelle il faudrait reconnaître dans l'*Anonymus Cellotiamus* un écrit d'Érigène : or, dans le ms 161 de l'Université d'Aberdeen, du XIIe siècle, un *Libellus de corpore et sanguine domini ex dictis sanctorum patrum collectus*, qu'il m'a été donné d'étudier à Munich l'an dernier, grâce à l'intervention de M. le Prof. Souter, de longs et importants passages de l'Anonyme en question sont cités constamment sous la rubrique : IOHANNES SCOTTUS IN LIBRO DE CORPORE DOMINI DICIT. Tout bien considéré, j'ai l'impression que le problème demande à être de nouveau examiné, dût le résultat être contraire à l'attribution proposée jadis par moi. D. G. MORIN.

323. A. LANDGRAF. *Die Bestimmung des Verdienstgrades in der Frühscholastik.* — Scholastik 8 (1933) 1-40. XIIe s.

A quoi se mesure, d'après les théologiens du XIIe et du premier tiers du XIIIe siècle, le mérite de nos actions ? Pour débrouiller les exposés extrêmement enchevêtrés des théologiens de l'époque, M. L. a l'heureuse

idée de concentrer les textes, recueillis très nombreux par lui-même, autour de 4 axiomes qui se discutaient dans les écoles : 1. *Par caritas, par meritum* ; 2. *Quantum vis, tantum mereris* ; 3. *Ubi maior est lucta, maior est corona* ; 4. *Caritas habita meretur augeri* ; par où se détermine l'influence de la charité, de l'intention, des difficultés à surmonter, et de la vitalité même de la charité.

Parmi les auteurs, M. L. souligne les chefs de file. L'influence de la charité (1er axiome) a été mise en vedette par Abélard ; mais ses formules exclusives ont été contestées, au sein même de son école (si toutefois à celle-ci appartiennent les Sentences de *Paris Nat. lat. 18108*). C'est à Pierre de Poitiers que revient le mérite d'avoir approfondi le 2e axiome, proche toutefois du 1er ; d'où un peu de confusion dans la répartition des textes autour de ces deux formules. M. L. énumère patiemment les exposés des théologiens qui se sont escrimés sur ces textes : Pierre de Capoue, Martin, Prévostin, Pierre le Chantre, Étienne Langton jusque Guillaume d'Auxerre et ses successeurs immédiats. La 3e formule n'a jamais été admise sans restriction, a surtout défrayé l'école de Gilbert de la Porrée, et cesse d'intéresser à l'époque de Guillaume d'Auxerre. La dernière formule est communément admise depuis Pierre de Poitiers.

Nous sommes à une époque où les concepts sont peu définis et l'évolution peu marquée. Le mérite de M. L. est d'autant plus grand d'avoir défriché cette période confuse et si ingrate pour l'historien des doctrines. Le matériel inédit exploité est, ici encore, particulièrement riche. Pour le début du XIIIe siècle, on pourrait ajouter les questions de l'école d'Étienne Langton consignées dans *Douai 434*, t. II, f. 26vb-29ra, et insister sur certains textes de Guillaume d'Auxerre (*Summa aurea*, éd. 1500, f. 99-100). On a parfois quelque peine à se garantir la suite chronologique des écrits, par suite des nombreuses pièces anonymes apportées comme témoins ; de même certaines pièces eussent pu être négligées comme dépassant la période étudiée : *Paris Nat. lat. 3237* qui date des envions de 1240 (cf. *Bull.* II, no 253) ; de même *Paris Nat. lat. 16406* qui est postérieur aux débuts du XIIIe siècle (p. 17) ; et surtout Gérard d'Abbeville (vers 1265) et Romain de Rome (vers 1270). Un détail (p. 15-16) : Pierre de Poitiers nous paraît antérieur à Alain de Lille ; car celui-ci nous semble dépendre de Simon de Tournai, lequel a connu les sentences de Pierre de Poitiers.

O. L.

324. J. Schupp. *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus* (Freiburger theologische Studien 35). — Freiburg i. Br., Herder, 1932 ; in 8, XIX-328 p. Mk. 5.

Le sujet choisi par M. Sch. était doublement ingrat. Faute d'une philosophie ferme pour la soutenir et d'une terminologie précise pour l'exprimer, la théologie de la grâce chez Pierre Lombard ne pouvait guère donner à son historien l'occasion de présenter au lecteur une doctrine cohérente et lumineuse. De plus, à la suite des fécondes recherches de M. A. Landgraf qui, en ces dernières années, a remué en tous sens les questions de la grâce

et de la justification au cours du XIIe siècle, peu de choses restaient à dire sur le milieu théologique où s'est mû le Lombard. Malgré ces circonstances, le travail de M. Sch. mérite d'être loué. Non seulement il a judicieusement replacé le théologien dans son contexte historique ; mais, par un dépouillement soigneux, méticuleux même, du livre des Sentences et des Commentaires bibliques du Lombard, il a pu donner un exposé détaillé de sa doctrine.

Après un aperçu sur la vie de Pierre Lombard (à compléter par l'étude du P. J. de Ghellinck qu'il n'a pu connaître, cf. *Bull.* I, n° 1145) et une utile introduction sur la terminologie de l'auteur (sens des mots *natura, gratia operans* et *cooperans, iustificatio,* etc.), M. Sch. étudie chez le Lombard l'économie de la grâce chez les anges, chez l'homme avant la chute, pour s'arrêter longuement à l'homme déchu et relevé : nécessité de la grâce pour remédier aux suites du péché originel, préparation à la grâce première, rapports entre la grâce et le libre arbitre, volonté salvifique (dont le Lombard nie d'ailleurs l'universalité), moyens employés par Dieu pour la réaliser, prédestination et réprobation, toutes les questions relatives à la justification, dans son devenir (sa préparation, les éléments qui y concourrent) et dans son être (charité, rapport entre la grâce, les vertus et les dons).

Malgré la sympathie qu'inspire le Lombard à son historien consciencieux, M. Sch. reconnaît volontiers, du seul point de vue historique, la médiocrité de cette synthèse si peu consistante encore, et particulièrement l'absence d'une distinction tranchée entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, entre la grâce actuelle et la grâce sanctifiante considérée comme substratum permanent ; de là les théories sur la vision béatifique conçue sans *lumen gloriae,* sur le mérite essentiellement conditionné par la difficulté de l'acte, sur la grâce baptismale se concevant, chez les enfants, sans principe immanent d'action, sur la charité identifiée au Saint-Esprit, sur les autres vertus si peu distinctes encore de la grâce.

M. Sch. a confronté souvent, au cours de son exposé, les Sentences du Lombard avec la *Summa Sententiarum.* Il n'a pu se prononcer encore sur leur chronologie relative, mais il accorderait volontiers la priorité à ce dernier ouvrage. Cette indécision l'a empêché de fixer de manière définitive l'originalité du Maître des Sentences. O. L.

325. S. H. THOMSON. *Eine ältere und vollständigere Hs von Gundissalinus' De divisione scientiarum.* — Scholastik 8 (1933) 240-242.

M. T. a découvert dans *Oxford Bodl. 679* (XIIIe s.) un texte du *De divisione philosophiae* de Gundissalinus, plus ancien que les cinq textes utilisés par L. Baur dans son édition (dans BGPMA 4, 2-3, 1903), et complétant les deux passages tronqués dans les mss connus jusqu'ici. O. L.

326. A. LANDGRAF. *Mitteilungen zur Schule Gilberts de la Porrée.* — Collect. francisc. 3 (1933) 182-208.

Deux nouveaux témoins de l'influence de Gilbert de la Porrée, sur laquelle M. L. a déjà apporté d'abondantes lumières (voir *Bull.* I, nº 384) : d'abord *Paris Maz. 758* contenant des gloses marginales sur le texte du Lombard, citant nommément Gilbert ; ensuite et surtout *Paris Ars. 1116* rapportant, entre autres pièces importantes, une paraphrase du commentaire de Gilbert sur la 1re épître aux Corinthiens, où l'auteur s'inspire de l'enseignement écrit et oral de Gilbert, tout en conservant son indépendance, surtout dans l'exposé des doctrines trinitaires et christologiques. De longues citations viennent à propos appuyer ces conclusions.

O. L.

327. B. SMALLEY. *Exempla in the Commentaries of Stephen Langton.* — Bull. John Rylands Libr. 17 (1933) 121-129.

Mlle S. a repéré dans les commentaires d'Étienne Langton sur l'Ancien Testament une vingtaine d'*exempla* dont étaient friands les moralistes du moyen âge, et les retrouve, en bon nombre, dans le *Speculum laicorum*, mais surtout chez Odon de Chériton qui étudia à Paris en 1214-1221.

O. L.

XIIIe s. **328.** O. LOTTIN O. S. B. *La pluralité des formes substantielles avant saint Thomas d'Aquin. Quelques documents nouveaux.* — Rev. néo-scol. Philos. 34 (1932) 449-467.

Édition commentée de textes de Roland de Crémone, du chancelier Philippe, de Hugues de Saint-Cher, de l'anonyme consigné dans *Paris Nat. lat. 3804 A*, d'où il ressort, en y ajoutant les textes connus de Jean de la Rochelle, de Richard Fishacre et d'Albert le Grand (pour ce dernier, cf. *Bull.* II, nº 156), que, loin d'être universellement acceptée avant saint Thomas d'Aquin, la thèse de la pluralité des formes, appliquée à l'homme, était dès avant 1230 presque unanimement battue en brèche.

O. L.

329. O. LOTTIN O. S. B. *Un petit traité sur l'âme de Hugues de Saint-Cher.* — Rev. néo-scol. Philos. 34 (1932) 468-475.

Le petit traité *de anima. h.* (sur la nature de l'âme, la pluralité des principes de vie, la composition de matière et de forme) contenu dans *Douai 434*, t. I, f. 108r-109r, ne peut guère être que de Hugues de Saint-Cher corrigeant certaines vues de son Commentaire sur les Sentences après lecture de la *Summa* du Chancelier Philippe. O. L.

330. M. ESPOSITO. *Una manifestazione d'incredulità religiosa nel medioevo : il detto dei « Tre Impostatori » e la sua trasmissione da Federico II a Pomponazzi.* — Arch. stor. ital., ser. VII, 16 (1931) 3-48.

Le moyen âge n'a pas ignoré l'incrédulité. On peut en voir une manifestation dans la théorie qui accuse d'imposture les trois fondateurs de religion : Moïse, Jésus, Mahomet. C'est à rechercher l'origine de cette idée et à en suivre la transmission jusqu'à la Renaissance que s'est adonné M. E. D'après lui, elle aurait commencé à circuler vers le milieu du XIIIe siècle. Le premier document qui en fasse mention est la lettre de Grégoire IX excommuniant Frédéric II de Sicile : le dit des trois imposteurs est un des blasphèmes que le pape reproche violemment à son adversaire. Des témoignages postérieurs — mais peu dignes de foi — l'attribuent à Averroès, à Simon de Tournai. On en trouve des traces, plus ou moins apparentes, en Espagne avec Thomas Scotus (1335) et Diego Gomez (1459), en Italie avec Zanino de Solcia (1459) et Pomponazzi (1516).

Deux études ont échappé à la connaissance de M. E., qui lui eussent servi grandement à traiter son sujet. Dans l'une, M. J. PRESSER (*Das Buch « De tribus impostoribus »*, Amsterdam, 1926. Cf. *Rech. Théol. anc. méd.* 1, 1929, p. 146-147) a démêlé la question, embrouillée à plaisir, de l'auteur du pamphlet célèbre *De tribus impostoribus*. Dans l'autre, plus ancienne encore, M. L. MASSIGNON (*La légende De tribus impostoribus et ses origines islamiques*, dans *Rev. Hist. Relig.*, 82, 1920, p. 74-78) fait remonter les origines de l'idée des trois imposteurs à la secte des Qarmates au Xe siècle. Le dicton apparaît dans sa forme définitive vers 1080 au plus tard dans le « Livre du gouvernement » de Nizâm al Molk : « En ce monde, trois individus ont corrompu les hommes, un berger, un médecin et un chamelier. Et ce chamelier a été le pire escamoteur, le pire prestidigitateur des trois (cité *ibid.*, p. 77) ». Nous voilà loin de Frédéric II.

H. B.

331. S. H. THOMSON. *A Note on Grosseteste's Work of Translation.* — Journ. theol. Stud. 34 (1933) 48-52.

Relève dans *Vat. Chigi A. V. 129* la mention, explicite et contemporaine du texte, d'*episcopus linconiensis* à la fin de la traduction commentée de Robert Grossetête sur la *Hiérarchie ecclésiastique*, suivie des traductions analogues de la *Hiérarchie céleste*, de la *Théologie mystique* et des *Noms divins* du Pseudo-Denys.

O. L.

332. F. HENQUINET O. F. M. *Un recueil de questions annoté par S. Bonaventure.* — Arch. francisc. hist. 25 (1932) 553-555.

En comparant avec l'écriture d'*Assise Bibl. comm. 186*, qui est de la main de S. Bonaventure (cf. *Bull.* II, n° 258), les 35 notes éparses dans *Assise Bibl. comm. 138*, rempli de questions de maîtres franciscains, dominicains et séculiers, le P. H. prouve que ces notes sont de S. Bonaventure qui a probablement connu ce dernier ms dans son état actuel. Ces notes qui parfois corrigent le texte, parfois identifient un auteur, assez souvent donnent le schéma de la question, sont une précieuse révélation des lectures qui auront préparé le commentaire des Sentences de S. Bonaventure.

O. L.

333. J. Bittremieux. *De transsubstantiatione quid sentierit S. Bonaventura.* — Collect. francisc. 3 (1933) 26-39.

Exposé objectif et précis des principaux points de doctrine de S. Bonaventure sur la transsubstantiation (*C. Sent.* 4 d. 10-11). Celle-ci n'est ni ne comporte une annihilation ; pas davantage ce que plus tard on appellera une *adductio*, ni par mouvement local, ni d'aucune autre manière, estime à bon droit M. B.; ni enfin une *productio*. La transsubstantiation est et ne peut être qu'une *conversio*. Et à ce propos, M. B. souligne à plusieurs reprises l'accord de S. Bonaventure avec S. Thomas d'Aquin.

O. L.

334. Stanislas du Chambon-Feugerolles O. M. C. *La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de saint Bonaventure.* — Lyon, Impr. Paquet, 1932 ; in 8, 184 p.

Relève dans tous les ouvrages de S. Bonaventure (spécialement le *Lignum vitae*, la *Vitis mystica* et les *Sermones*) les textes qui traduisent la dévotion du saint aux mystères de la vie terrestre et glorieuse du Christ, à l'Eucharistie, au Sacré-Cœur. Si ces pages, qui remplissent la grande partie de cette dissertation, intéressent la théologie affective plutôt que l'histoire de la théologie systématique, cette dernière trouvera quelque compensation dans le chapitre I où le Christ est présenté, d'après S. Bonaventure (surtout dans son Commentaire des Sentences), comme centre universel, médiateur, prêtre, tête du corps mystique, maître et docteur, roi.

O. L.

335. S. Alberti Magni *Quaestiones de bono (Summa de bono q. 1-10).* Nunc primum edidit, prolegomenis, apparatu critico, notis instruxit H. Kühle (Florilegium patristicum 36). — Bonnae, P. Hanstein, 1933 ; in 8, 53 p. Mk. 2.50.

S. Albert le Grand, à la suite du chancelier Philippe, commence sa *Summa de bono* par un traité sur les propriétés transcendentales, *bonum, ens, verum*. M. K. nous en donne une bonne édition critique avec, comme texte de base, *Berlin Staatsbibl. 586*, f. 311r-318r, et les variantes de 6 autres mss. Notons que l'un d'eux, *Paris Nat. lat. 18127*, n'a pas été découvert en 1933, mais a été utilisé par le P. Pelster en 1931 (*Bull.* II, nº 60) et par nous-même en 1930 (*Bull.* I, nº 245).

On savait déjà que la *Summa de bono* fait suite au *De quatuor coaequaevis* et au *De homine*. M. K. estime en outre qu'elle est postérieure au Commentaire sur le livre I des Sentences d'Albert. Malheureusement le seul texte qu'il apporte comme preuve décisive, et qui lui paraît une allusion à *C. Sent.* 1 d. 46 a. 13, se retrouve déjà suffisamment dans le *De quatuor coaequaevis* tr. 1 q. 2 a. 3 (éd. Borgnet, t. 34, p. 327).

M. K. cite, p. 9, quelques ouvrages récents qui ont exploité la *Summa de bono*. Il aurait peut-être pu ajouter l'ample utilisation qui a été faite

des textes de la *Summa* relatifs aux vertus cardinales en général (*Bull.* I, n° 619), à la justice (*Bull.* I, n° 807) et à la prudence (*Bull.* II, n° 78).

P. 14, l. 5, il faut lire *in VIII* (et non VII) *Ethicorum*, parce que la *Summa de bono*, comme nous le prouvons ailleurs, ne connaît pas encore le texte complet de l'Éthique à Nicomaque où de fait le texte cité se trouve au livre VII, mais uniquement des extraits de l'Éthique, entre autres, le *Liber VIII*. O. L.

336. B. GEYER. *Albertus Magnus' eerste wetenschappelijke bedrijvigheid.* — Thom. Tijdschr. 3 (1932) 622-635.

D'après M. G. le *Tractatus de natura boni*, que nous avons estimé dépendre du Chancelier Philippe (*Rech. Théol. anc. méd.* 4, 1932, p. 76), dépend plutôt avec celui-ci d'une source commune. La même hypothèse d'une source commune est mise en avant pour le *De potentiis animae* que nous avons cru dépendre du *Tractatus de divisione multiplici animae* et de la *Summa de anima* de Jean de la Rochelle (cf. *Bull.* I, n° 488). M. G. maintient d'ailleurs l'authenticité albertinienne de cet opuscule.

Nous traiterons ailleurs du *De potentiis animae*. Quant au *Tractatus de natura boni*, les considérations de M. G. ne nous invitent guère à modifier nos conclusions. Albert et Philippe présentent une liste de 11 définitions de la vertu : les 7 premières, qui donnent en outre l'indication de l'auteur (Augustin, Hugues de Saint-Victor) et de l'ouvrage, sont reproduites en termes identiques chez l'un et chez l'autre. Mais l'énoncé des dernières définitions se trouve beaucoup plus précis chez Albert que chez Philippe (*Rech. Théol. anc. méd.* 4, 1932, p. 76 et note 11). Cette différence trahit-elle une source commune ? Nous ne le pensons pas. De deux choses l'une, en effet : ou bien la source commune présente le texte que suivra Albert ; ou bien le texte que suivra Philippe. Dans le premier cas, on ne comprend guère pourquoi Philippe qui reproduit si fidèlement sa source, avec indication de l'auteur et de l'ouvrage, pour les 7 premières définitions, en vient brusquement, quand il lit dans sa source *Tullius*, *Aristoteles*, avec indication de l'ouvrage, à modifier sa manière et à remplacer ces mentions précises par des indications vagues ou nulles. Dans le second cas (hypothèse où le texte que reproduit Albert est le même que celui reproduit par Philippe), l'hypothèse d'une source antérieure au Chancelier devient purement gratuite, puisque cette source ne diffère en rien du texte de Philippe. Et d'autre part, on comprend très bien, si Albert dépend de Philippe, pourquoi il en a précisé le texte. Nous avons en effet noté (*ibid.*, p. 75) qu'Albert connaît Tullius et Aristote beaucoup mieux que Philippe : Tullius est cité une vingtaine de fois dans le *Tractatus de natura boni*, et Aristote près de 40 fois. Lisant dans Philippe des indications vagues ou nulles, Albert aura tout naturellement utilisé ses connaissances pour préciser sa source. Ajoutons ici que, dans cette hypothèse, on trouverait quelque explication à la formule étrange *alibi philosophus quidam* (*ibid.*, p. 75 note 8) que l'on pourrait maintenir comme authentique, mais en en concluant qu'Albert ignorait alors que la définition de

la vertu attribuée à ce *quidam* se trouvât réellement dans la Physique d'Aristote.

M. G. aborde en outre le problème de la *Philosophia pauperum* : dans le colophon des mss apporté par le P. Pelster (cf. *Bull.* II, nº 61) en faveur de l'authenticité albertinienne de l'ouvrage, il relève certaines bizarreries qui font plutôt songer à une fiction littéraire d'un écrivain médiocre qui a voulu s'abriter sous le patronage du grand naturaliste.

O. L.

337. G. Meersseman O. P. *De S. Alberti Magni postilla inedita super Isaiam.* — Div. Thom. (Piac.) 36 (1933) 221-247.

La postille de S. Albert, signalée par les anciens catalogues, est restée inédite. On en connaît deux manuscrits : *Berlin 809* et *Leipzig 500*. Le P. M. s'est servi du premier ; il a constaté, son article terminé, que le second lui était en tout point semblable et que tous deux devaient descendre d'un même archétype. Il n'y a aucun doute au sujet de l'authenticité de l'œuvre. Le P. L. confronte plusieurs textes du manuscrit de Berlin avec quelques allusions faites par Pierre de Prusse au commentaire d'Albert. Il nous donne même un long extrait de ce commentaire (p. 225-239 = *Berlin 809*, f. 56ra-60rb). Il examine également les citations d'Aristote. L'auteur de la postille a certainement connu la traduction de l'Éthique à Nicomaque par Robert Grosseteste terminée vers 1250.

B. B.

338. H. Ostlender. *Der Kommentar Alberts des Grossen zum Hohenliede.* — Theol. Revue 32 (1933) 204.

Le Commentaire d'Albert le Grand sur le Cantique des cantiques, signalé par les trois plus anciens catalogues des œuvres du saint, mais introuvable jusqu'ici, a été repéré par M. O., dans *Berlin Staatsbibl. 698*. Le savant auteur nous promet d'ultérieurs éclaircissements.

O. L.

339. S. H. Thomson. *Eine neue Bestätigung der Echtheit der Summa naturalium Alberts des Grossen.* — Scholastik 8 (1933) 233-239.

Rappelle les derniers travaux au sujet de la *Philosophia pauperum* et signale *Londres Brit. Mus. Arundel 344* et *392*, deux mss d'origine allemande antérieurs à 1300, attribuant l'ouvrage à *dominus Albertus, Albertus dominus episcopus* : deux témoins de la *Schulredaktion* avec le titre *Summa naturalium*.

O. L.

340. M. Grabmann. *De prachtige nurenbergsche Handschriften*

der Summa Theologiae van den Heiligen Albertus den Groote. — Thom. Tijdschr. 3 (1932) 715-728.

Mgr G. signale, dans la bibliothèque des Dominicains de Nuremberg, les mss de plusieurs ouvrages d'Albert le Grand (tels ses commentaires sur Mathieu, Marc et Jean ; la *Summa de homine*, etc.), mais s'arrête surtout au magnifique codex *Cent. I, 1* et *2*, datant de 1417-1418, et contenant la Somme théologique. Le colophon final mentionne que, en cette année, on ne connaissait *in mundo* que 3 exemplaires de cet ouvrage, à Cologne, à Esslingen et à Ratisbonne ; ce dernier a été le modèle de la copie de Nuremberg. O. L.

341. M. CUERVO. *La teología como ciencia y la sistematización teológica, según S. Alberto Magno.* — Cienc. tom. 46 (1932) 173-199.

Exposé instructif où, après avoir rappelé les essais de systématisation antérieurs (S. Anselme, Abélard, Hugues de Saint-Victor) et la diffusion des ouvrages d'Aristote et de son esprit au début du XIIIe siècle, le P. C. met en lumière, plus que ne l'avait fait le P. D. Chenu (*La théologie comme science au XIIIe siècle*, dans *Arch. Hist. doctr. litt. M. A.* 2, 1927, p. 31-71), l'importance d'Albert le Grand dans la constitution de la théologie comme science. Il apporte à cet effet nombre de textes du Commentaire d'Albert sur les Sentences qui, préludant aux textes plus explicites de sa Somme théologique, indiquent suffisamment que, selon Albert, la théologie est une science, avec ses principes, ses procédés, sa méthode déductive, son unité garantie par son objet formel. Sans doute, comme le prouve le P. C., Albert a insisté surtout sur l'aspect affectif de la théologie, et cela dès son Commentaire des Sentences ; il n'en reste pas moins vrai que, avant S. Thomas d'Aquin, Albert a suffisamment souligné le caractère scientifique de la théologie. O. L.

342. J. GOERGEN. *Des hl. Albertus Magnus Lehre von der göttlichen Vorsehung und dem Fatum, unter besonderer Berücksichtigung der Vorsehungs- und Schicksalslehre des Ulrich von Strassburg.* — Vechta, Albertus-Magnus-Verlag, 1932 ; in 8, XVI-222 p. Mk. 12.

Monographie sérieuse, solidement étoffée, étudiant chez S. Albert le Grand et l'un de ses plus célèbres disciples les deux problèmes, intimement connexes, de la providence divine et du *fatum*. Nous sommes ainsi reportés aux environs de 1270 ; car c'est spécialement dans sa Somme théologique (1a pars, tr. 17), écrite peu après 1270, que S. Albert expose sa doctrine, et c'est vers 1270 qu'Ulrich de Strasbourg a composé sa *Summa de bono*. Or la question de la providence était un des thèmes favoris des averroïstes du temps ; aussi bien M. G. a-t-il opportunément rappelé, dans son introduction, les phases principales de la dispute.

L'étude sur Albert occupe la grande partie de l'ouvrage : étude littéraire, étude doctrinale. Le contexte littéraire est dessiné par le rappel des ouvrages d'Alexandre de Halès, de S. Thomas d'Aquin, de S. Bonaventure. Si la Somme théologique d'Albert est indépendante de la Somme théologique de S. Thomas, elle est au contraire, littérairement du moins, en étroite dépendance de celle d'Alexandre de Halès ; dépendance nullement servile d'ailleurs : Albert groupe les questions à sa manière et maintes fois remplace des citations de S. Augustin par des textes d'Aristote.

L'exposé doctrinal sur la providence, très attentif aux divers textes d'Albert, est amorcé par les vues du saint concernant la finalité de l'univers, et il s'achève par la considération des propriétés de la providence divine, spécialement de son universalité qui embrasse le bien, le mal et jusqu'aux minimes événements, et de sa causalité faite de prescience et de volonté, conditionnant l'activité libre elle-même. M. G. retrouve chez Albert, ici comme souvent ailleurs, le confluent des deux tendances, aristotélicienne et néoplatonicienne, qui pénètrent sa conception téléologique de l'univers ; toutefois dans la question du hasard et de la conciliation entre les êtres purement contingents et la providence, Albert s'imprègne davantage d'aristotélisme.

Les vues d'Albert sur le *fatum* révèlent à leur tour deux conceptions. Dans la *Summa de creaturis*, l'opuscule *De fato* et le Commentaire édité sur l'Éthique, Albert définit le *fatum* à la manière des astronomes grecs et arabes : *forma ordinis et vitae inferiorum causata in ipsis ex periodo cœlestis circuli* ; dans son Commentaire sur la Physique et dans sa Somme théologique, il adopte la conception boétienne : *dispositio providentiae infusa toti contextioni causarum*. Dans l'une et l'autre conception, Albert reconnaît d'ailleurs que le *fatum* n'impose aucune nécessité aux choses.

Quant à Ulrich de Strasbourg, M. G. constate que ses vues sur la providence s'inspirent peu d'Aristote, mais avant tout du Pseudo-Denys, comme en témoignent ses gloses sur les noms *sanctus*, *dominus*, *rex* qui servent à désigner le Dieu-providence, et aussi de S. Augustin, surtout en ce qui concerne la notion de loi éternelle. Ulrich dépend assez peu des Commentaires d'Albert le Grand sur les Sentences et sur les Noms divins, pour se rapprocher davantage d'Alexandre de Halès. Beaucoup moins originale est la théorie d'Ulrich sur le *fatum*, où il s'inspire, souvent littéralement, de la paraphrase d'Albert sur la Physique (M. G. espère que la confrontation des deux ouvrages permettra de fixer leur chronologie relative ; enquête superflue, puisque le prologue de cette paraphrase d'Albert nous reporte à l'époque de ses premiers ouvrages du genre, c'est-à-dire, plus près de 1250 que de 1270).

La dissertation de M. G. est très documentée. Si pour Ulrich il lui a suffi de commenter pas à pas une dizaine de folios de la *Summa* inédite *de bono* (lib. 2 tr. 5 c. 16-18), pour Albert le Grand il s'est astreint à en dépouiller tous les ouvrages, y compris le Commentaire inédit sur les Noms divins. M. G. a noté, à l'occasion, les variations de doctrine. Mais, il ne faut cesser de le redire, il eût été grandement avantageux, et pour l'histoire doctrinale, et pour l'histoire littéraire (détermination de la date relative de

certains écrits d'Albert, tel l'opuscule *De fato* ; fixation du moment précis de l'utilisation de certaines sources, telle la Somme d'Alexandre de Halès), de suivre rigoureusement, pour tous les points de doctrine, la suite chronologique des écrits d'Albert. O. L.

343. M. J. Congar O. P. *Albert le Grand théologien de la grâce sanctifiante.* — Vie spirit. 34 (1933) 109-140.

Tout en se reconnaissant largement tributaires de l'exposé de M. Doms (cf. *Bull.* I, n° 310), ces pages valent d'être signalées pour le relief accordé aux idées maîtresses d'Albert le Grand sur la grâce sanctifiante. Celle-ci est à la fois communication de la vie divine et perfection de notre nature qui, capable de Dieu, *capax Dei*, ne trouve son complément que dans la grâce. La grâce atteint l'âme en elle-même et la perfectionne *simpliciter* par une transformation de son niveau de vie ; elle est, non point précisément un accident, mais plutôt l'achèvement de notre nature, au point que le péché fait déchoir celle-ci en dessous d'elle-même. Mais la grâce n'est perfection de notre nature que parce qu'elle nous unit à Dieu, *elevat ut coniungi possit* : par elle, Dieu nous est donné, un et trine, comme un père se donne à ses enfants. O. L.

344. V. M. Pollet O. P. *Le Christ d'après saint Albert le Grand.* — Vie spirit. 34 (1933) 78-108.

Résume clairement d'après le Commentaire sur le livre III des Sentences les points saillants de la christologie albertinienne : la convenance de l'incarnation, même sans le péché de l'homme ; l'union hypostatique conçue comme assomption de la nature humaine par le Verbe ; les perfections de la nature humaine du Christ (plénitude de grâce et de science) et ses infirmités ; l'œuvre de la rédemption, satisfaction, mérite (où l'on eût désiré quelques lignes sur la liberté dans le Christ, d'après dist. 18 a. 2), sacrifice, médiation ; et enfin les fruits de la rédemption résumés dans l'incorporation au corps mystique du Christ.

Ces thèmes si chers au saint Docteur avaient déjà été développés dans son *De incarnatione*, découvert, non point par Mgr Grabmann (p. 80, note 1), mais par dom Ohlmeyer (cfr. *Bull.* II, n° 152). L'étude en reste à faire. O. L.

345. J. Bittremieux. *S. Albertus Magnus Ecclesiae doctor, praestantissimus Mariologus.* — Ephem. theol. lovan. 10 (1933) 217-231.

M. B. extrait du *Mariale super Missus est* d'Albert le Grand les passages relatifs à la maternité divine de Marie, source de sa plénitude de grâce et de son éminente sainteté ; et spécialement ceux qui prouvent son rôle de médiatrice, de corédemptrice et même, comme l'attestent certains textes (p. 221, 226), son rôle de dispensatrice de toutes les grâces.

Ces pages traduisent, et par moments développent, le texte primitif flamand paru dans *De Standaard van Maria* 13 (1933) p. 65-71, 97-102, sous le titre *Uit de Marialeer van den H. Albertus de Groote, kerkleerar.*

O. L.

346. TH. KAEPPELI O. P. *Mitteilungen über Thomashandschriften der Biblioteca nazionale in Neapel.* — Angelicum 10 (1933) 111-125.

Complète, en ce qui concerne les écrits de S. Thomas d'Aquin, l'inventaire que A. Miola a dressé des mss de la Biblioteca nazionale de Naples ; et s'attache spécialement au codex *VIII. F. 16* (Commentaire sur la Métaphysique) que Miola croyait en partie autographe : après examen, le P. K. estime que certaines parties doivent être très proches de l'original ; mais l'absence totale de l'écriture cursive propre à S. Thomas invite à une très grande réserve.

O. L.

347. G. ROSSI C. M. *L'autografo di San Tommaso del Commento al III libro delle Sentenze.* — Div. Thom. (Piac.) 25 (1932) 532-585.

Comme on le sait, le *Vat. lat. 9851* contient l'autographe du Commentaire de S. Thomas d'Aquin sur le livre III des Sentences, jusque d. 34 q. 2 a. 2 sol. 2 ad 2um. Le P. R. lui consacre une étude très fouillée : histoire du ms ; description du ms par cahiers et même par folios, par écritures (le P. R. ne croit pas que les dix premiers fol. soient de la main de S. Thomas), par paginations, d'où, en comparant les trois paginations avec les folios des cahiers, on peut se rendre compte des divers enlèvements et mutilations des folios.

Or parmi celles-ci, le P. R., en quête de la doctrine authentique de S. Thomas sur l'immaculée conception, a dû déplorer celle du fol. 7r où est enlevé tout le texte (d. 3 q. 1 a. 1 sol. 2) où S. Thomas semble bien nier le privilège de la Sainte Vierge, qu'il avait affirmé un peu auparavant dans son Commentaire sur le livre 1 d. 44 q. 1 a. 3 ad 3um. Le P. R. retourne la question en tous sens et n'est point parvenu encore à s'expliquer le motif de la mutilation.

O. L.

348. V. DOUCET O. F. M. *Cinq manuscrits dominicains conservés au couvent de l'Observance de Sienne.* — Antonianum 8 (1933) 229-234.

Le P. D. attire spécialement l'attention sur un ms, non catalogué encore, du couvent de l'Osservanza de Sienne (Musée Castelli), donnant l'importante note finale de la *pars III* de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin, déjà publiée d'après deux seuls mss dans l'édition léonine (t. XI, p. XIV). Le P. D. édite ce nouveau témoin de la note et en prouve l'indépendance vis-à-vis des deux autres textes.

O. L.

349. A. Forest. *L'esprit de la philosophie thomiste.* — Rev. Cours Confér. 34, I (1932-33) 577-588 ; 34, II (1933) 13-23, 147-158, 357-370.

De ces pages pénétrantes, l'historien de la théologie retiendra ce qui concerne l'harmonie des êtres où S. Thomas d'Aquin est tributaire du Pseudo-Denys plus encore que d'Aristote, l'intellectualisme qui, chez S. Thomas, mais autrement que chez S. Bonaventure, se réfère finalement à l'illumination divine, et enfin l'humanisme thomiste basé sur l'optimisme chrétien, dépassant de loin celui d'Aristote. O. L.

350. I. Hübscher O. S. B. *De imagine Dei in homine viatore secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis.* — Lovanii, F. Ceuterick, 1932 ; in 8, IX-115 p. Fr. 21.

Dom H. approfondit un aspect trop peu étudié de la théologie thomiste, son exemplarisme. Sur terre déjà, l'homme porte en lui l'image de Dieu, d'abord comme simple créature, ensuite comme créature élevée à l'ordre surnaturel ; et cette image doit représenter Dieu à la fois dans l'unité de sa nature et dans la trinité de ses personnes. En tant que simple créature d'abord, l'homme reflète l'unité de la nature divine par sa *mens*, empreinte de l'intellectualité constitutive de l'essence divine. Quant à la trinité des personnes, une simple créature ne peut sans doute l'imiter parfaitement ; toutefois grâce à l'appropriation de certains attributs aux personnes divines, on peut y retrouver une image assez parfaite de la trinité. L'homme surnaturel à son tour imite Dieu un et trine. Il imite l'unité de l'essence divine par la grâce sanctifiante, participation de la nature divine en nous. Il imite la trinité des personnes, par les vertus théologales selon lesquelles s'opère la mission des personnes divines et leur inhabitation en nous : l'image du Père se reflète dans la vertu d'espérance, appuyée sur la toute-puissance appropriée au Père ; l'image du Fils se produit par la vertu de foi, appuyée sur la parole divine, sur le Verbe ; l'image du Saint-Esprit se réalise en nous par la vertu de charité, qui s'appuie sur la bonté divine appropriée à la troisième personne.

On s'aperçoit vite, en parcourant cette dissertation, que dom H. a voulu établir une thèse, bien plus que se cantonner dans une enquête strictement analytique. Cette thèse, dans ses grands traits, est certes conforme à la ligne de pensée de saint Thomas d'Aquin ; toutefois pour plusieurs points particuliers (par exemple, pour la relation établie entre le Père et la vertu d'espérance), on chercherait en vain un texte formel chez saint Thomas. Le point de vue général, souligné dans cet ouvrage, n'en reste pas moins très suggestif : comme le remarque judicieusement l'auteur, c'est un aspect trop négligé de la morale thomiste qui est évoqué ici : si dans son être l'homme est l'image de Dieu, c'est cette image qu'il doit reproduire dans son activité morale, comme S. Thomas le dit explicitement dans le prologue de la seconde partie de sa Somme théologique.

O. L.

351. M. WITTMANN. *Die Ethik des hl. Thomas von Aquin.* — München, M. Hueber, 1933 ; in 8, xv-398 p. Mk. 15, rel. 17.50.

Préparé de longue main et amorcé par plusieurs travaux d'approche (cf. pour les derniers d'entre eux *Bull.* I, nos 491, 925), l'ouvrage de Mgr W. sur l'éthique de S. Thomas d'Aquin mérite la plus diligente attention. L'exposé suit le plan de la Somme théologique : fin dernière et béatitude, volonté et libre arbitre avec le processus psychologique de l'acte humain, moralité de l'acte humain, interne et externe, passions, vertus en général et vertus cardinales, loi en général et dans ses diverses espèces. Se bornant à l'éthique naturelle, Mgr W. a négligé les vertus théologales et le traité des péchés (quoique de celui-ci il eût pu introduire maints articles dans la question de la moralité de l'acte humain). Il ne s'est d'ailleurs pas borné au texte de la Somme théologique, mais il a étoffé celui-ci par les textes parallèles.

Le mérite de l'ouvrage est d'avoir fait revivre chacune des thèses thomistes en la replaçant dans son contexte. Contexte historique d'abord, en utilisant judicieusement tous les travaux parus en ces dernières années sur la morale préthomiste et en les enrichissant de ses propres lectures ; contexte logique surtout, et c'est ici que réside l'originalité du travail. Invité par son *Ethik des Aristoteles* (1920) à déterminer l'influence du Stagirite sur l'éthique de S. Thomas d'Aquin, Mgr W. a vite remarqué que l'influence d'Aristote se conjuguait avec celle des stoïciens, des néoplatoniciens et l'influence chrétienne incarnée en S. Augustin. Or S. Thomas est arrivé au moment précis où l'Éthique aristotélicienne venait d'être connue dans sa traduction intégrale ; et le problème était de déterminer dans quelle mesure, en dessous de l'influence très apparente du Stagirite récemment découvert, se maintenaient les autres influences et spécialement la tradition augustinienne. Mgr W. résout le problème, moins en épluchant les formules qu'en établissant la connexion doctrinale de la morale thomiste avec les courants philosophiques de l'antiquité et du christianisme. Une étude attentive lui a révélé que l'influence d'Aristote n'a guère éclipsé celle de S. Augustin : la morale thomiste est une synthèse des deux courants, mais la dose des influences diffère selon la matière. C'est ainsi que, malgré son intellectualisme tout imprégné d'aristotélisme, le traité de S. Thomas sur la béatitude se nourrit avant tout de S. Augustin. Toute la théorie d'Aristote sur la volonté et la liberté passe dans S. Thomas, mais ce thème fondamental avait préoccupé toute la tradition chrétienne ; aristotélicien dans sa formule, l'exposé thomiste est en son fond doctrinal une synthèse du péripatétisme et de l'augustinisme (voir dans le même sens l'étude de M. Laporte, *Bull.* II, no 172). La théorie thomiste des vertus est sans doute fortement imprégnée d'aristotélisme ; mais on ne peut y méconnaître, outre l'influence chrétienne, la présence d'éléments stoïciens et néoplatoniciens. Le traité des lois chez S. Thomas nous conduit sur un terrain tout nouveau, fort étranger à l'Éthique à Nicomaque.

Pareil partage des influences est évidemment chose malaisée, et tou-

jours un peu schématique, même quand on sépare les traités, comme vient de le faire Mgr W. Concernant quelques points on pourra cependant fixer avec précision l'influence d'Aristote. On peut en effet établir que les parties de l'Éthique à Nicomaque relatives à la justice, aux vertus intellectuelles, à la prudence n'ont été utilisées par les théologiens que vers 1248. Il suffira donc d'étudier ces questions dans les écrits immédiatement antérieurs et immédiatement postérieurs à cette date (la *Summa de bono*, le Commentaire des Sentences et le cours inédit d'Albert le Grand sur l'Éthique ; le Commentaire des Sentences de Thomas d'Aquin). Or on constate combien décisive, et même exclusive, fut l'influence d'Aristote, par exemple, sur la notion de prudence, sur la connexion des vertus morales acquises, sur le concept de justice générale et légale.

Toutefois, la conclusion générale de Mgr W. reste intacte, rejoignant celle de M. É. Gilson (cf. *Bull.* II, n° 130) : il faut reconnaître l'influence pénétrante du christianisme, celle de S. Augustin en particulier, sur la morale thomiste et cesser de voir en celle-ci un décalque de la morale du Stagirite. O. L.

352. A. J. FAIDHERBE O. P. *Le droit de la justice distributive. Définitions authentiques et déformations chez les théologiens thomistes.* — Rev. Sc. phil. théol. 22 (1933) 47-70.

De cette étude d'allure spéculative, l'historien retiendra les pages où le P. F. soutient, à bon droit, que S. Thomas d'Aquin n'a pas réduit la justice distributive à un simple *debitum morale*, mais a maintenu pour elle, comme pour la justice commutative, quoique de manière différente, le caractère de *debitum legale*. L'exposé thomiste de la Somme théologique eût gagné à être confronté avec le commentaire antérieur de S. Thomas sur le livre V de l'Éthique à Nicomaque. O. L.

353. A. STEINER. *Guillaume Perrault and Vincent of Beauvais.* — Speculum 8 (1933) 51-58.

Une comparaison attentive de textes parallèles permet à M. S. de considérer le livre V du *De eruditione principum*, attribué à Guillaume Perrault, comme une compilation des textes empruntés au *De eruditione filiorum regalium* de Vincent de Beauvais (avant 1249). La compilation daterait-elle des environs de 1265, comme on l'a dit ? Il est plus probable, estime M. S. (mais cette opinion, à notre avis, demanderait confirmation), qu'elle est plus tardive. O. L.

354. F. SCHWENDINGER O. F. M. *De analysi fidei iuxta Ioannem Duns Scotum.* — Antonianum 6 (1931) 417-440. XIVe s.

L'exposé du P. S. s'inspire surtout de l'*Op. oxon.* 3 d. 23. Duns Scot y rapporte deux explications de l'acte de foi. D'après la première, qui est celle de saint Thomas, l'acte de foi comporte un double assentiment, l'un

au motif de croire, c'est-à-dire la révélation divine, l'autre à l'objet matériel, l'article de foi. La seconde théorie, au contraire, ne connaît qu'un seul assentiment immédiat à l'objet révélé. Les moyens naturels conduisent à la connaissance de cet objet, mais la foi ainsi acquise ne joue pas le rôle de motif dans l'adhésion de foi surnaturelle ; cette adhésion est produite par l'intelligence sous la seule action de l'habitus qu'est la foi infuse. La part de la volonté est très restreinte. Son influence n'est positive que dans l'acquiescement à la foi acquise ; dans l'acte de foi surnaturelle, elle peut être au plus négative : empêcher l'intelligence de poser l'acte d'adhésion à la vérité révélée.

Entre ces deux théories, Duns Scot semble au premier abord ne pas vouloir se prononcer : *Et eligetis partem quam volueritis*, dit-il. Cependant, le P. S. le remarque bien, il ne faut pas s'y tromper. Sa façon de procéder, de laisser sans réponse les objections contre la première théorie, tandis qu'il prend soin de réfuter celles qu'on oppose à la seconde, montre que sa sympathie va à cette dernière. H. B.

355. B. INNOCENTI O. F. M. *Il concetto teologico della maternità divina in Giovanni Duns Scoto.* — Studi francesc. 28 (1931) 404-430.

Simple analyse, agrémentée de quelques excursus, de la doctrine scotiste sur la maternité divine de Marie : sa source principale, le *De fide orthodoxa* de S. Jean Damascène ; les principes théologiques qui lui servent de base ; la nature de cette maternité.

Un seul point à noter. P. 413-414, le P. I. a une remarque qui serait intéressante si elle était vraie. D'après lui, Duns Scot, insatisfait de la traduction du *De fide orthodoxa* par Burgundio de Pise, montrerait par sa critique le désir de l'améliorer. Il suffit de lire le passage dont fait état le P. I. (*Op. oxon.* 4 d. 6 q. 9 n. 7) pour voir que Duns Scot ne critique nullement la traduction de Burgundio, mais bien la façon de la citer de l'adversaire dont il réfute l'objection. Le texte rétabli par Duns Scot répond d'ailleurs exactement à celui de Burgundio et c'est la traduction de celui-ci qu'il entend lorsqu'il parle de la *littera Damasceni* : *Igitur nunc quidem per baptisma primitias sancti spiritus accipimus et principium alterius uite fit nobis regeneratio et sigillum et custodia et illuminatio* (*Bruxelles Bibl. roy. 12014-12041*, f. 138vb). Le texte que cite le P. I. (PG 94, 1122A) et auquel il réfère les prétendues corrections de Scot, est étranger à la question ; le véritable texte parallèle se lit *ibid.* 1122C.
H. B.

356. M. SCHMAUS. *Guilelmi de Alnwick O. F. M. doctrina de medio, quo Deus cognoscit futura contingentia.* — Bogoslovni Vestnik 12 (1932) 201-225.

M. S. édite, d'après *Vat. Pal. lat. 1805* la question 12 des *Determinationes* de Guillaume d'Alnwick : *Utrum Deus cognoscit futura contingentia*

per essentiam suam repraesentantem vel per voluntatem suam determinantem. La question est nettement posée, et Guillaume se rallie à la seconde théorie, qu'il dit tenir de Duns Scot : Dieu connaît les futurs contingents grâce à sa volonté déterminante. Il la défend contre un certain *doctor modernus,* lequel n'est autre que Thomas de Wilton.

M. S. ne croit pas cependant à l'origine scotiste de la théorie des décrets prédéterminants. Il concède à M. Schwamm (voir *Bull.* II, nos 357, 363) que certains termes techniques ont pu voir le jour dans l'école scotiste, mais S. Thomas lui-même avait déjà posé les bases doctrinales du système. Il se propose d'établir plus longuement son opinion dans le tome I de son ouvrage sur le *Liber propugnatorius.* H. B.

357. H. Schwamm. *Robert Cowton O. F. M. über das göttliche Vorherwissen* (Philosophie und Grenzwissenschaften 3, 5). — Innsbruck, F. Rauch, 1931 ; in 8, 67 p. Mk. 2.

Il y a quelques années le P. Pelster (*Zeitschr. kath. Theol.* 46, 1922, p. 386) émettait cette opinion, d'apparence paradoxale, que le véritable auteur de la théorie des décrets prédéterminants était Duns Scot. L'enquête menée par M. S. chez deux franciscains successeurs immédiats du Docteur subtil conclut dans le même sens.

Le premier auteur étudié, Robert Cowton, appartient à l'école d'Oxford et est contemporain de Duns Scot. Son Commentaire des Sentences est toutefois postérieur à l'*Opus oxoniense.* M. S. en édite d'après deux manuscrits (*Cambridge Gonv. Caius Coll. 324* et *Leipzig Univ. 1401*) une question relative au livre I, dist. 38-39 : *An Deus habeat certam prescienciam futurorum contingencium.* Ce texte est commenté avec beaucoup de sagacité. Robert Cowton se montre éclectique, s'inspirant à la fois de S. Thomas et de Duns Scot. Avec le premier il trouve la raison de la connaissance des futurs dans l'éternité divine, à qui est présente toute la succession du temps ; il ajoute avec le second que le fondement de la connaissance des futurs contingents est la *determinatio voluntatis divinae.*

Cette attitude conciliante lui valut d'être attaqué par un partisan plus fidèle de Scot, en qui M. S. reconnaît sans hésiter le franciscain Jacques d'Ascoli. Cette assurance se justifie-t-elle ? Il ne paraît pas, si l'on en croit le seul manuscrit qui contient la question dont il s'agit, *Vat. lat. 1012,* f. 91v-92r. Les questions de Jacques d'Ascoli que renferme ce ms se terminent en effet au f. 66v. Le suite appartient-elle encore à ce même auteur, ou ne faut-il pas plutôt penser à ce *R* (?) dont un quodlibet est annoncé f. 1r ? Cf. A. Pelzer, *Bibliothecae Apost. Vat. codices manu scripti, Cod. Vat. lat.,* pars prior, *Cod. 679-1134,* Rome 1931, p. 493-499.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de cette attribution, le texte édité par M. S. (*An Deus cognoscat omnia alia a se*) dit clairement que Robert Cowton, en faisant intervenir la détermination de la volonté divine dans l'explication de la prescience, s'écarte de la doctrine thomiste : *recedit ab opinione Thome.* L'auteur ne reconnaît à S. Thomas d'autre théorie que celle-ci : *pro tanto novit Deus futura contingencia determinate et clare, quia*

sunt sibi presencia secundum omnem differenciam temporis eternitati. Il reproche d'autre part à son adversaire de ne pas s'être contenté de la doctrine scotiste. Lui-même, serrant de près la pensée et jusqu'à la lettre de Duns Scot, n'admet d'autre raison à la connaissance divine des futurs contingents que la *determinatio voluntatis divinae.*

Ainsi donc, quelques années après la mort de Duns Scot, un de ses disciples reconnaît que la théorie de la prédétermination divine émane du Docteur subtil, tandis qu'il la considère comme étrangère à S. Thomas. Le principal mérite de M. S. est d'avoir mis ce fait en pleine lumière.

H. B.

358. G. DELLA VOLPE. *Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart nei suoi rapporti storici.* — Bologna, L. Cappelli, 1930 ; in 12, VII-291 p. L. 20.

Avant d'engager son lecteur dans les théories mystiques d'Eckhart, M. Della V. a cru devoir l'y préparer par une longue, très longue introduction de plus d'une centaine de pages, où il lui met sous les yeux l'essentiel des systèmes de Plotin, Proclus, Denys (ch. 1), S. Augustin et S. Bernard (ch. 2), Hugues et Richard de Saint-Victor (ch. 3, déjà publié auparavant ; voir *Bull.* I, nº 572), S. Bonaventure (ch. 4), Boèce, Gundisalvi, le *Liber de causis*, le *Liber XXIV philosophorum* (ch. 5), Mechtilde de Magdebourg et Thierry de Freiberg (ch. 6).

Pour retrouver la pensée d'Eckhart, M. Della V. a interrogé les 22 sermons dont l'authenticité lui a paru la mieux assurée à l'heure actuelle, et surtout les écrits latins édités. Il les a longuement cités, et c'est un bien. Une première partie traite des questions parisiennes. Deux autres de l'*Opus tripartitum*, du *Liber benedictus* et des sermons : l'une en expose la métaphysique, l'autre l'éthique.

L'analyse des *Quaestiones parisienses* suit assez fidèlement le commentaire qu'a joint à leur édition Mgr Grabmann. Avec celui-ci M. Della V. entend *arca in mente* dans le sens de fond, d'intime de l'âme, sans parler de l'interprétation plus bénigne tentée par M. Karrer (voir *Bull.* I, nº 340). Aussi relève-t-il dès cette époque chez Eckhart des traces du panthéisme qui apparaîtra plus tard avec évidence. Sous la divergence de certaines formules, la doctrine est en effet la même ; le *Deus formaliter non est ens* de ces premières questions rejoint l'*esse est Deus* des écrits postérieurs. Comme aussi, d'un point de vue plus général, il n'y a pas un Eckhart théologien et un Eckhart mystique, non plus qu'une œuvre latine à opposer à l'œuvre allemande.

Cette doctrine unique dépasse, d'après M. Della V., les deux grands courants mystiques, néo-platonicien et chrétien, où elle s'alimente. Elle a un caractère nettement hétérodoxe. L'unité divine y est poussée au point de compromettre la réalité des processions trinitaires. La théologie négative est impuissante à sauvegarder la transcendance divine, car Dieu devient l'être formel des choses qui par elles-mêmes sont pur néant. La création est éternelle. On aboutit à un monisme panthéiste, dont les con-

clusions mènent logiquement, en morale, jusqu'à la dissolution de l'individu.

L'exposé de M. Della V. est ferme et consciencieux. Il évite de n'avancer rien qui ne soit appuyé sur les textes ; ses comparaisons avec la scolastique, avec S. Thomas en particulier, en dénotent une connaissance suffisante. Mais est-ce assez pour donner à tous les traits de cette synthèse doctrinale une garantie d'objectivité ? M. Karrer a comme méthode de partir des textes orthodoxes, pour expliquer ensuite à leur lumière ceux qui prêtent flanc à la critique. On ne peut s'empêcher de songer que M. Della V. a parfois péché par excès contraire, en éliminant trop facilement les premiers. Eckhart peut se disculper, atténuer, démentir, M. Della V. ne s'y laisse pas prendre ; ces justifications n'ont pour lui aucune valeur. N'y a-t-il pas là aussi un certain parti-pris ?

Un dernier chapitre (p. 249-286) étudie l'influence d'Eckhart sur Nicolas de Cues, la *Théologie germanique* et Luther. Il est manifestement insuffisant et le plus faible de cet ouvrage, par ailleurs très méritoire.

H. B.

359. L. Amorós O. F. M. *Series condemnationum et processuum contra doctrinam et sequaces Petri Ioannis Olivi (e cod. Vat. Ottob. lat. 1816).* — Arch. francisc. hist. 24 (1931) 495-512.

Le document qu'édite le P. A. comprend deux parties : la première est un relevé par ordre chronologique (de 1275 environ à 1326) des procès intentés contre Pierre Olieu, la seconde une réfutation des principales erreurs contenues dans ses écrits. Cette dernière partie est incomplète ; le manuscrit se termine après la première erreur qui concerne la génération divine.

Après description de *Vat. Ottob. lat. 1816*, le P. A. s'efforce de déceler l'auteur de la *Series condemnationum*. Différents indices mènent vers les partisans de Michel de Césène après sa rupture avec l'Ordre en 1328, et parmi eux celui qui répond le mieux au style de l'écrit et aux connaissances qu'il suppose est l'ancien procureur de la Communauté, Bonagratia de Bergame. La comparaison avec un écrit analogue sorti de sa plume, les *Articuli probationum contra Ubertinum de Casali*, rend cette hypothèse très vraisemblable.

H. B.

360. L. Malagòli. *Cronaca delle tribulazioni di Angelo Clareno.* — Didaskaleion 10, I (1931) 75-236.

La chronique d'Ange de Clareno est un document des plus importants pour l'histoire des spirituels, des disputes sur la pauvreté et de l'influence des idées joachimites. Il n'en existait jusqu'ici aucune édition intégrale, ni du texte latin, ni de la traduction italienne. Celle que présente M. M. (version italienne) s'appuie sur deux manuscrits ; un ms de Pise, propriété privée, pour l'introduction et les cinq premières tribulations, *Florence Naz. Riccard. 1487* pour les deux dernières tribulations. Le premier a été

choisi à cause de la correction de la forme, supérieure à celle des autres témoins, et aussi parce que peu accessible ; comparé au texte latin (les principaux écarts sont relevés), il lui apparaît en général très fidèle ; M. M. lui assigne une origine siennoise. Le second, toscan lui aussi, mais florentin plutôt que siennois, diffère peu du premier. Des autres mss italiens, quelques variantes seules sont notées. H. B.

361. L. M. Farré O. F. M. *La concepció immaculada de la Verge segons Fr. Guillem Rubió, O. F. M.* — Anal. sacra tarrac. 7 (1931) 95-138.

M. F. publie la question relative à l'immaculée conception du Commentaire des Sentences (l. 3 d. 3 q. 1) de Guillaume de Rubio. Il reproduit l'édition de 1518, aucun manuscrit n'étant connu.

Une excellente introduction (p. 95-121) expose l'opinion de Rubio, la met en connexion avec sa théorie du péché originel et s'efforce de la replacer dans le milieu théologique de l'époque. Pour comprendre, en effet, l'attitude plutôt défavorable de Rubio à l'égard de la croyance que venait de défendre brillamment Duns Scot, il faut partir de sa notion du péché originel. Celui-ci, dans les descendants d'Adam, n'est pas un péché au sens strict, il n'en est que le *reatus*, l'obligation d'en subir la peine. Il n'est donc pas une souillure et celui qui en est atteint n'est pas l'objet de la réprobation divine. La privation de la vision béatifique qu'il entraîne n'a pas un caractère pénal, cette vision dépassant simplement les exigences de la nature.

Guillaume de Rubio n'est pas le premier à professer cette théorie du péché originel ; Pierre d'Auriole, par exemple, la connaît et la rejette. Mais il serait le premier (le P. F. n'a toutefois interrogé que les sources imprimées) à en faire l'application à l'immaculée conception. On conçoit dès lors qu'il ne montre guère de répugnance à admettre que la Vierge a contracté le péché originel : la loi commune l'y soumettait et les raisons de convenance ne suffisent pas à prouver l'existence d'un privilège qu'ignorent l'Écriture et la tradition. La faveur grandissante dont jouissait la théorie favorable au privilège déteint cependant sur la conclusion finale, d'une réserve prudente : les deux opinions sont probables.

Le nom de Nicolas de Lyre est invoqué à tort, p. 119, car on n'a aucune raison de lui attribuer avec le P. Longpré (voir *Bull.* I, nº 509) les *Quaestiones de anima* auxquelles il est fait allusion. Cf. F. Pelster dans *Scholastik* 6 (1931) p. 127-128. H. B.

362. J. F. Laun. *Die Prädestination bei Wyclif und Bradwardin.* — Imago Dei, Beiträge zur theologischen Anthropologie, G. Krüger zum 70. Geburtstage dargereicht, herausgegeben von H. Bornkamm (Giessen, A. Töpelmann, 1932 ; in 8, 232 p. Mk. 10, rel. 12.50) 63-84.

Pour M. L. Thomas Bradwardine est à l'origine de la réaction augustinienne du XIVe siècle, et par là son influence, directe ou indirecte, sur la Réforme fut grande. Ces vues, qu'on a déjà eu l'occasion de lire (voir *Bull.* I, nos 267, 268), sont reprises ici du point de vue plus spécial de l'influence de Bradwardine sur Wyclif.

Bradwardine a transmis à Wyclif sa théorie augustinienne de la prédestination, et en particulier le caractère déterministe dont il l'avait revêtue. Ce que plus tard Luther empruntera à Wyclif lui viendrait donc, en dernière analyse, de Bradwardine plutôt que de Grégoire de Rimini.

H. B.

363. H. Schwamm. *Magistri Ioannis de Ripa O. F. M. doctrina de praescientia divina.* Inquisitio historica (Analecta gregoriana 1). — Romae, Universitas Gregoriana, 1930 ; in 8, XI-227 p.

La thèse défendue par M. S. à propos de Robert Cowton (voir *Bull.* II, nº 357) se confirme et se précise. L'explication de la prescience divine par les décrets prédéterminants, encore embryonnaire et réduite à l'essentiel chez Duns Scot et ses premiers disciples, apparaît développée et organisée chez un autre franciscain du milieu du XIVe siècle, Jean de Ripa.

Celui-ci traite, comme de coutume, la question des futurs contingents en commentant les distinctions 38 et 39 du livre I des Sentences. Ce commentaire fut écrit à Paris entre les années 1344 et 1357, d'après M. S. Ne pourrait-on dire : avant 1354 ? Les *Determinationes* du même auteur, postérieures à son Commentaire, portent dans *Erfurt Ampl. F. 369* la date de 1354 (cf. F. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, Münster, 1925, p. 268 et 275).

Jean de Ripa aimant les longueurs et les répétitions, M. S. a jugé à bon droit inutile de reproduire le texte intégral de ces deux distinctions ; il le résume et en cite l'essentiel, d'après *Vat. lat. 1082* et *1083*, contrôlés sur deux autres mss. Cette première partie sert à exposer la théorie de Jean de Ripa. Dieu a, selon lui, une connaissance infaillible de tous les futurs contingents. Non point en vertu de son éternité à qui est présente toute la succession du temps, mais dans des raisons intrinsèques, contingentes, existant dans l'essence divine. Ces raisons intrinsèques ne sont autre chose que les déterminations intrinsèques de la volonté divine relatives à son action au dehors ; ce sont les volitions libres de Dieu. L'effet prédéterminé suit nécessairement la détermination divine. Néanmoins la cause seconde conserve son mode d'agir naturel ; l'acte libre reste libre, et si cet acte est un péché, Dieu n'en est la cause déterminante qu'en tant qu'acte, non en tant que faute. On le voit, c'est déjà la doctrine qu'on appellera plus tard des décrets prédéterminants.

La seconde partie de l'ouvrage étudie les sources, l'originalité et l'influence de Jean de Ripa. Celui-ci ne cite guère ses sources. Indirectement seulement, en combattant Ockham, il se réfère à Duns Scot. C'est bien

cependant à lui qu'il emprunte l'idée fondamentale de son système, la *determinatio voluntatis divinae*, et des auteurs postérieurs comme Pierre de Candie et Jean de Bâle ne s'y sont pas trompés en reconnaissant formellement cette identité de doctrine. Si Jean de Ripa n'est donc pas l'inventeur de la théorie, si même il ne semble pas ajouter beaucoup à ce que disent déjà ses devanciers immédiats, il a du moins le mérite de la proposer en un système cohérent et clair, dont la présentation ne manque pas d'originalité. Il la défend en outre contre le déterminisme de Thomas Bradwardine et contre la *sententia communis modernorum*, en laquelle M. S. reconnaît surtout le nominalisme d'Adam Wodham. Quant à l'influence de Jean de Ripa, elle apparaît dans l'importance que lui accordent les auteurs postérieurs, soit du côté de ses partisans, comme Richard Barba, soit du côté de ses adversaires, comme Pierre de Candie et Jean de Bâle. La doctrine d'un de ses disciples, François de Pérouse, fait l'objet d'un long exposé (p. 166-203) d'après son Commentaire des Sentences dans *Clm 8718*.

On a affirmé à plusieurs reprises déjà, sur la foi d'un dire de Jean de Bâle, une relation entre certaines doctrines de Jean de Ripa et les propositions condamnées de Jean de Mirecourt. Les quelques coups de sonde de M. S. (p. 213-221) n'aboutissent guère à un résultat positif.

Le problème de la prescience divine apparaît donc après cette étude comme une des questions au premier plan des disputes théologiques vers le milieu du XIVe siècle. On ne peut qu'attendre avec intérêt les travaux qu'annonce M. S. et qui achèveront sans doute de nous éclairer sur l'origine et l'évolution de la théorie prédéterminante. H. B.

364. I. H. STEIN. *The Vatican Manuscript Borghese 29 and the Tractate « De versuciis Anti-Christi »*. — Engl. hist. Rev. 47 (1932) 95-103.

Ce manuscrit contient une série d'écrits de Wyclif, tous connus et édités. Au milieu d'eux, et attribué au même auteur, est intercalé un petit traité *De versuciis Antichristi*. Le témoignage du manuscrit (de la première moitié du XVe siècle), le contenu du traité et son signalement dans les anciens catalogues (XVe siècle) des œuvres de Wyclif permettent d'accepter sans crainte cette attribution. M. S. en publie ici le texte, p. 98-103. H. B.

XVe s. **365.** F.-M. BARTOS. *Picards et « Pikarti »*. — Bull. Soc. Hist. Protest. franç. 80 (1931) 465-486 ; 81 (1932) 8-28.

M. B. renouvelle dans cette étude l'explication — qu'il a déjà donnée ailleurs en langue tchèque et qui paraît bien être la seule véritable — du terme *pikarti*, duquel on désignait souvent les Frères bohêmes. Ces *pikarti* étaient originairement les quelques familles picardes (en tout une quarantaine de personnes) qui, en 1418, se réfugièrent en Bohême pour échapper à la persécution religieuse qui sévissait dans leur pays, en particulier à Lille et Tournai.

Pour se faire une idée de la doctrine professée par ces Picards, M. B. interroge trois sources : le manifeste — récemment découvert — lancé à Tournai dans la nuit du 10 mars 1423 par Gilles Mersault, un des chefs sinon le chef des Picards de Bohême, revenu au pays pour y faire de la propagande hussite ; les deux traités anonymes, signés *Puer Bohemus*, lequel serait peut-être un certain Jean de Hiellin (Helehin ou Halluin ?) qui aurait pu composer ces écrits à la veille des persécutions de Lille en 1429 (cette identification reste cependant très problématique et M. B. n'est pas sans se contredire : p. 485, « *Puer Bohemus* était évidemment un prêtre » ; p. 9, « Jean de Hiellin n'était pas prêtre ») ; enfin, les récits fragmentaires qui se sont conservés des procès inquisitoriaux. De tout cela il résulte que ces Picards rejetaient l'autorité de l'Église, les sacrements, la divinité du Christ, la virginité de Marie, le célibat ecclésiastique, et qu'ils interprétaient l'Écriture suivant l'inspiration de l'Esprit. On ne peut les considérer comme de simples Vaudois ou des partisans de Wyclif. M. B. les rapproche plutôt des spirituels brabançons dont le chef était à cette époque, à Bruxelles, le carme Guillaume de Hildernissen. Leurs idées radicales devaient d'ailleurs provoquer rapidement des dissensions parmi les Hussites eux-mêmes.

P. 19, M. B. persiste à identifier Hadewijch et Bloemardinne ; détail piquant, il fait appel à cet effet au P. Van Mierlo. Sur ce sujet, voir *Bull.* I, nº 237. H. B.

366. A. Lasch. *CR de P. Hagen, Zwei Urschriften der « Imitatio Christi » in mittelniederdeutschen Uebersetzungen* (voir *Bull.* I, nº 948). — Deutsche Literaturzeitung 53 (1932) 67-72.

Les remarques les plus importantes visent la première partie de l'édition de M. Hagen, c'est-à-dire les livres II et III de l'*Imitation*. Melle L. serait portée à supprimer les intermédiaires dont M. Hagen croit retrouver des traces entre le texte néerlandais et la traduction bas-allemande. Le modèle néerlandais serait arrivé directement à Lübeck et sa traduction immédiate serait l'archétype des deux manuscrits qui s'y sont conservés. M. Hagen a adopté pour son édition le texte de *Lübeck Stadtbibl. theol. germ. 8° 43*, moins correct peut-être, mais plus fidèle à l'archétype. Melle L. eût préféré le second ms *theol. germ. 4° 15*. Le choix de M. H. paraît défendable, d'autant mieux que toutes les variantes de ce second ms ont été notées.

Sur deux autres points — les traces de néerlandais dans le texte et le scribe féminin de *43* — Melle L. est d'accord avec M. H., alors que M. O. Behagel s'en séparait (voir *Bull.* I, nº 948). On le voit, les spécialistes n'ont pas dit leur dernier mot sur ces deux importants manuscrits.

H. B.

367. H. Grabert. *Religiöse Verständigung.* Wege zur Begegnung der Religionen bei Nikolaus Cusanus, Schleiermacher, Ru-

dolf Otto und J. W. Hauer (Bücher der Kommenden Gemeinde 2). — Leipzig, C. L. Hirschfeld, 1932 ; in 8, VIII-100 p. M. 3.60.

L'auteur, qui est partisan d'un rapprochement de toutes les religions respectant la physionomie propre de chacune d'entre elles, cherche dans le passé des représentants de cette même aspiration. Il pense en découvrir un en Nicolas de Cues. Tout en reconnaissant l'attitude foncièrement catholique du cardinal qui revendique pour son Église une valeur absolue et prétend y ramener toutes les autres confessions, l'auteur découvre dans le *De pace fidei* cette idée fondamentale de quelque chose d'ultime et d'ineffable qui, malgré leurs diversités, unit toutes les religions et crée entre tous les croyants une certaine communauté spirituelle. Il nous présente (p. 29-44) une nouvelle traduction allemande de l'opuscule, d'après l'édition parisienne de 1514. G. L.

368. HENDRIK HERP O. F. M. *Spieghel der volcomenheit*, opnieuw uitgegeven door L. VERSCHUEREN O. F. M. I. *Inleiding*. II. *Tekst* (Tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf 1-2). — Antwerpen, Neerlandia, 1931 ; 2 vol. in 8, 191 et 421 p. Fr. 85.

Pas moins de 48 manuscrits et 66 imprimés, voilà les résultats de l'enquête menée par le P. V. en vue de l'édition du *Spieghel der volcomenheit*. Minutieuse description aux p. 21-127 de l'introduction. Sur la vie et les œuvres de Henri Herp, tout a été dit dans un article déjà recensé ici (*Bull.* I, nº 1100). Le *Spieghel*, composé vers les années 1455-1460, s'adresse à la fille spirituelle de l'auteur, une pieuse laïque.

Le texte de Herp nous est parvenu en 3 familles de manuscrits différents : la famille A, répandue avant tout sur le territoire néerlandais, ne fut probablement traduite en aucune autre langue ; la famille B, retrouvée principalement dans les chartreuses et en Allemagne, est à la base des traductions latines de Blomevenna (Pierre de Leyde, O. Carth.) dont nous parlerons plus loin ; enfin la famille C, la moins originale des trois, parvenue en Italie, fut traduite en latin à Venise en 1524, puis, d'après cette traduction, en italien, en espagnol probablement, et en portugais. Le P. V. reproduit scrupuleusement le manuscrit du couvent des Frères Mineurs de Weert (sans cote) écrit en 1466. C'est sans doute cette date qui a fait choisir ce témoin de la famille A — le P. V. ne s'en explique pas —. On regrettera de ne trouver la collation d'aucun autre manuscrit de cette famille ; il en existe cependant d'anciens, et, on peut l'affirmer à priori, probablement indépendants. L'accord de deux ou trois témoins reste toujours une garantie plus objective de la qualité du texte édité. L'appareil critique du texte néerlandais note les leçons de *Vienne Nat. lat. 15228*, originaire de la chartreuse de Ruremonde, le seul manuscrit complet de la famille B. De la famille C, la plus défectueuse, rien n'est repris.

La traduction latine, éditée en regard du texte néerlandais, fut entreprise par Blomevenna, mais suspendue à la fin du douzième chapitre. Dans les deux autographes qu'on en possède, datés du 10 novembre 1456 : *Darmstadt Landesbibl. 2654* et *Cologne Stadtarchiv W 8° 13* +, il exprime l'intention de ne mener pas plus loin sa traduction. Cependant, le 6 décembre 1504, il mettait le point final à la traduction complète. L'autographe de celle-ci, qui reprend les douze premiers chapitres, est conservé dans *Darmstadt Landesbibl. 1023*. Cette traduction, éditée en 1509, très respectueuse de la lettre du texte, reproduit un manuscrit de la famille B. En 1513 Blomevenna édita à nouveau son texte latin. Cette fois-ci il remania assez fortement son œuvre, probablement d'après un manuscrit de la famille A, et ne traduisit plus que « sensu ad sensum ». Le P. V. reproduit pour les douze premiers chapitres le *2654* de Darmstadt, brouillon probablement du manuscrit de Cologne, et pour le reste l'autre manuscrit de Darmstadt. Dans l'appareil critique le P. V. note en détail les corrections apportées par Blomevenna dans le manuscrit reproduit ; nous regrettons que pour les douze premiers chapitres il n'y ait pas ajouté les leçons des deux autres autographes dont nous avons parlé plus haut : *Darmstadt 1023* et *Cologne W 8° 13* +. Les éditions de 1513 et de 1586 (édition des « Correctores romani » : cf. *Bull.* I, n° 1100) figurent aussi dans l'appareil critique ; pour la première on n'a repris que les leçons qui modifiaient le sens.

Quelle fut l'originalité de Herp ? Quelles furent ses sources ? Généralement Herp ne s'est pas contenté de reprendre ses ouvrages antérieurs, l'*Eden* et la *Scala graduum amoris*, ni de s'inspirer uniquement de Ruysbroeck, comme on l'a dit trop souvent. Il doit beaucoup à la *Mystica theologia* d'Hugues de Balma et fait preuve d'une réelle originalité dans les précisions qu'il apporte à la théorie des *aspirationes* (toegheesten). Comme sources moins importantes, le P. V. cite encore Rudolphe de Bibrach, Rulman Merswin, Tauler, Hugues et Richard de Saint-Victor, S. Thomas, S. Bonaventure et David d'Augsbourg, les *Meditationes vitae Christi* (attribuées, à tort sans doute, à Jean de Caulibus), etc. A. B.

369. P. M. Sevesi O. F. M. *I « Sermones » ed i « Casus conscientiae » del B. Michele Carcano nel Codice Aldini 62 della R. Biblioteca dell'Università di Pavia.* — Studi francesc. 28 (1931) 324-338.

Ce ms, que le P. S. analyse dans le détail, est constitué presque entièrement d'œuvres de Michel Carcano, franciscain et prédicateur de renom. Les sermons de carême *De commendatione virtutum et reprobatione vitiorum* (f. 1r-205r) et les *Casus conscientiae* (f. 258r-285r) ne sont pas dépourvus de valeur théologique. Différents documents traitent la question, fort débattue à cette époque, de la légitimité du prêt à intérêt ; entre autres le *Consilium almi collegii doctorum utriusque iuris inclite civitatis Perusii, facti super montem pietatis contra voraginem usurarum perfidorum ebreorum* (f. 288r-293v), dont le P. S. détermine la date (1469)

et qui a trait à l'érection d'un mont-de-piété à Pérouse, œuvre à laquelle Carcano prit une grande part.

Le ms contient encore, f. 302r-305v, un *De conceptione virginis gloriose per magistrum Fernandum*, maître parisien, peut-être Charles Fernand de Bruges († 1496).

Un dernier sermon *De purificatione virginis Marie* (f. 306), favorable à l'immaculée conception, appartiendrait lui aussi à Michel Carcano.

H. B.

370. F. FIUMI. *Le edizioni del « De civitate Dei » di S. Agostino del secolo XV.* — Boll. stor. agostin. 7 (1931) 55-60, 166-171, 189-193, 224-226, 258-260.

Dès la première diffusion de l'imprimerie les éditions du *De civitate Dei* se multiplièrent. M. F. n'en compte pas moins de 29 au XVe siècle. Il les décrit sommairement (description plus détaillée pour les deux éditions de Rome 1468 et 1470), indiquant çà et là les bibliothèques italiennes qui en possèdent quelque exemplaire. Parmi ces 29 éditions, 7 parurent à Venise, 4 à Rome, 3 à Bâle et à Louvain, 1 à Subiaco, Naples, Paris, Tolosa, Strasbourg, Fribourg et Abbeville ; 5 ne portent aucune indication d'origine. On y compte 10 éditions sans commentaire, 14 avec les commentaires de Thomas Valois et Nicolas Trivet, 4 traductions italiennes (à propos de celles-ci voir *Bull.* I, nº 1092) et une traduction française.

Ce succès de librairie montre à sa façon la grande influence de saint Augustin à cette époque. H. B.

XVIes. **371.** J. FERGUSON. *Notes on the Work of Polydore Virgil « De inventoribus rerum ».* — Isis 17 (1932) 71-93.

Ce rapport fut présenté en 1908 au congrès international d'histoire à Berlin. Melle E. H. Alexander le publie aujourd'hui, après la mort de son auteur, en le complétant de quelques notes. On y trouvera un bref aperçu sur la vie de Polydore Virgile (1470 ?-1555 ?), un inventaire des nombreuses éditions de son *De inventoribus rerum* (plus de 100 éditions, 33 traductions), une rapide appréciation de son originalité et, surtout, le sommaire des huit livres du *De inventoribus*. Les trois premiers livres parurent à Venise en 1499 ; les cinq autres furent ajoutés en 1521. Cette dernière partie forme une véritable histoire des rites et cérémonies de l'Église. Une large part y est faite aux doctrines religieuses ; Polydore Virgile y traite des origines de l'Église, de son organisation, des sacrements, du culte des saints et des images, etc. H. B.

Janvier 1934

372. M.-J. Lagrange O. P. *Introduction à l'étude du Nouveau Testament.* 1[e] partie. *Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament* (Études bibliques). — Paris, J. Gabalda, 1933 ; in 8, III-188 p. 1[er] s.

L'inspiration des livres saints ne se démontre pas par l'histoire. Tout ce que peut faire l'historien, c'est d'enregistrer les diverses expressions de la croyance de l'Église au cours des âges. Le critique indépendant qui ne voit que le devenir des choses, constatant certains tâtonnements sur ce point durant les premiers siècles, croit découvrir comment les livres du Nouveau Testament sont devenus Écriture Sainte. Le critique catholique, croyant l'Église infaillible, voit dans les hésitations de la tradition primitive un effort pour saisir et définir avec précision un fait surnaturel perçu d'abord d'une manière peut-être imprécise. Quelle est la donnée initiale qui est à l'origine de la tradition ? C'est le problème des critères de canonicité. On pose souvent la question de cette manière : à quel signe peut-on reconnaître qu'un livre est inspiré ? Le P. L. estime que la révélation initiale a porté sur la canonicité, et d'une manière indirecte seulement sur l'inspiration. Il admet alors le critère de l'apostolicité et formule ainsi le principe initial : « Tout livre doctrinal écrit par un apôtre est régulateur (p. 75) ». Pour déterminer ce qui, directement ou médiatement, avait une origine apostolique, les Pères se sont laissé guider par l'usage liturgique.

Je ne crois pas qu'un historien puisse contester la justesse fondamentale de cette conception. Si logiquement l'inspiration précède la canonicité, historiquement c'est la question de canonicité qui s'est posée d'abord. Mais l'inspiration était virtuellement contenue dans la canonicité. Je me permets de poser une question complémentaire : cette donnée initiale du caractère régulateur des écrits d'origine apostolique est-elle une révélation explicite, ou bien est-elle inclue seulement dans la pratique de l'Église? Le terme de tradition ne doit pas faire illusion et évoquer nécessairement l'idée de formules transmises oralement. L'infaillibilité de l'Église porte aussi bien sur sa pratique que sur ses formulaires de foi et cette pratique peut être le véhicule de la tradition. On peut donc se demander si la formule proposée par le P. L. a jamais été professée explicitement à l'origine et si la pratique n'a pas précédé la théorie. On a témoigné autant et plus de respect et d'autorité aux écrits apostoliques ou garantis par l'autorité apostolique qu'à l'Ancien Testament. L'Église, dans son ensemble, ne pouvant se tromper, on a été amené légitimement plus tard à définir cette autorité et à déterminer les livres qui jouissaient d'un crédit universel. Je me contente de poser la question.

Le livre du P. L. ne souffre pas du défaut de beaucoup d'histoires du canon qui contiennent trop de faits et trop peu d'idées. Il contient beaucoup d'idées et d'excellentes. Les faits ne sont d'ailleurs pas sacrifiés. Ils sont répartis en cinq périodes : les origines (jusque 150 environ), la crise marcionite, une période de tâtonnement (de 210 à 350) durant laquelle s'élabore la tradition ecclésiastique, mais aussi apparaissent les doutes critiques ; la période de la première fixation du canon (350 à 405), enfin celle des derniers flottements. A l'intérieur des trois dernières périodes les documents sont classés géographiquement. Le Canon de Muratori est attribué à S. Hippolyte ; mais il a fallu au préalable le corriger : v. 70 au lieu de *ab amicis*, on suppose ὑπὸ φίλωνος et l'on transpose le même verset après *eius* du v. 77. Séduisant, mais hardi. Au mieux on peut dire que le Canon pourrait être d'Hippolyte. Je ne suis pas aussi convaincu non plus que le P. L. de l'origine grecque du Canon du *Claromontanus*. La forme *Malachiel* qui se lit parmi la liste des prophètes ne nous oriente en tout cas pas vers l'Égypte. Au sujet de l'usage de l'Apocalypse en Orient le P. L. invoque le témoignage des manuscrits. Il faudrait plutôt consulter l'usage liturgique d'après les lectionnaires. L'impression serait peut-être différente. Peut-être serait-il bon aussi de n'accorder pas la même valeur à tous les témoins au point de vue traditionnel. On comprend qu'aujourd'hui un article de journal catholique n'a pas la même valeur qu'un mandement épiscopal ; mais pour l'antiquité on ne fait guère de distinction entre un apologiste, un homme de science, et un évêque qui est lui, par profession, le gardien attitré de la tradition. B. B.

373. D. Van den Eynde O. F. M. *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles* (Universitas Catholica Lovaniensis, Dissert. ad gradum magistri in Fac. Theol., series II, 25). — Gembloux, J. Duculot, 1933 ; in 8, XXVIII-360 p. Fr. 50.

Il faut saluer cette thèse comme l'une des meilleures qui soient sorties de l'actif atelier scientifique qu'est la faculté de théologie de Louvain.

Le sujet est d'importance capitale. Il s'agit, en somme, d'un chapitre essentiel du traité de l'Église. Les normes de l'enseignement chrétien aujourd'hui sont très clairement fixées : Écriture et Tradition. Leurs rapports respectifs ont été déterminés et l'autorité des divers organes par lesquels nous parvient la doctrine est établie. Mais quelle fut sur tous ces points la croyance primitive ? Dans quelle mesure les trois premiers siècles admettaient-ils sur les normes dogmatiques ce qu'on croit aujourd'hui ? C'est ce que recherche le P. V. d. E.

Il a divisé son travail en deux parties. La première étudie les témoignages patristiques antérieurs à la fin du IIe siècle : Pères apostoliques et premiers apologistes. Si l'on ne veut pas presser arbitrairement leur témoignage, voici ce qu'on relève. Pour eux, la révélation divine est celle du Christ, préparée par les prophètes, transmise par les apôtres. Elle se

trouve consignée d'abord dans les Écritures, celle de l'A. T. à titre subsidiaire, mais surtout celle des Évangiles. Bien que le corps des Écritures officielles ne semble pas, dit l'auteur, comporter encore le N. T., l'autorité normative de l'Évangile s'impose, par son contenu. Très ferme est l'affirmation qu'une autre source de la foi existe, qui est la tradition, confiée à l'Église et fidèlement transmise par elle. Comme on n'est qu'aux débuts de la spéculation, on ne relève pas encore de conflit entre l'illumination charismatique et le magistère officiel. Au reste, tout en estimant les lumières accordées par l'Esprit à chacun, et la gnose, apanage de l'élite, les anciens ne les considèrent pas comme une norme de la doctrine.

Beaucoup plus développée sera la théologie de l'époque suivante, bien plus riche en documents.

La valeur normative des Écritures reste absolue. Elles sont à présent la grande autorité — tant le Nouveau que l'Ancien Testament. Pas unique cependant. On voit se préciser et s'affermir l'idée de tradition. Force est ici d'étudier à part chacun des auteurs.

Pour Irénée la tradition est « le dépôt que l'Église a reçu des apôtres et qu'elle garde intact par la succession des évêques (p. 163) ». Elle trouve sa justification dans l'accord remarquable des doctrines enseignées par les églises, et surtout dans l'apostolicité de l'épiscopat. Irénée ne s'en tient pas là : il examine en théologien l'autorité doctrinale des églises et des évêques. Important entre tous, ce point est mis en lumière par le P. V. d. E. avec un soin particulier dans une section qui est la plus originale de son livre. Une analyse admirablement poussée de *Adv. haer.* IV, 40 montre avec quelle vigueur Irénée conduit et développe le raisonnement par lequel il montre comment se concentrent dans l'évêque les charismes dont sont dépourvus les trois grands ennemis de la tradition : l'hérétique, le schismatique, le faux-prophète.

Passant au cas spécial de la succession romaine, on se trouve en face du texte célèbre sur la *potentior principalitas*. A mon avis le P. V d. E. y démontre préremptoirement que *principalitas* a le sens précis de *origine*. Par là le texte a livré son secret essentiel. Il faut regretter que l'auteur n'ait pas été jusqu'au bout du travail, en cherchant à préciser ce qu'Irénée entend par *origine plus forte*, et pourquoi celle-ci a comme conséquence la nécessité de *convenire* avec l'Église romaine.

C'est au même problème que se rattache l'utilisation de Mt XVI, 18 par Tertullien. Adoptant une interprétation nouvellement proposée de *ecclesia Petri propinqua*, le P. V. d. E. croit pouvoir en déduire (p. 206) non seulement que Tertullien ne l'appliquait pas à l'Église romaine, mais que Calliste ne provoquait peut-être pas à Mt XVI, 18 pour affirmer sa supériorité. J'en doute, comme je doute qu'on ait les documents suffisants pour affirmer (p. 235) que ce verset n'était pas jusqu'alors une des bases des revendications plus ou moins claires de la primauté romaine.

La valeur de la tradition est étudiée ensuite chez S. Cyprien. Là aussi on touche nécessairement au conflit, si visible chez l'évêque de Carthage, entre l'épiscopalisme et les privilèges de Rome. Nettement est rejetée la solution radicale proposée par H. Koch (p. 242) du texte sur l'*ecclesia principalis*. Mais ici encore l'auteur ne profite pas de sa victoire : ayant

détruit l'exégèse harmonisante de Koch, il fallait mieux qu'une esquisse de la réponse qu'il convient de lui substituer. Sans doute devrait-on tenir compte, pour la développer, de la thèse toute nouvelle que le P. V. d. E. a soutenue ailleurs, sur la double édition du *De unitate* (*Rev. Hist. ecclés.* 29, 1933, p. 5-24).

Les conclusions générales de cette partie soulignent que, si l'enseignement chrétien reste, pour les auteurs de la seconde moitié du IIIe siècle, une tradition, ils prêtent moins d'attention à sa continuité qu'à sa conservation et à sa propagation par un magistère vivant.

Le chapitre final sur la « règle de la vérité » est excellent.

On voit quelle valeur possède ce livre. A notre avis, son sujet était encore trop vaste, malgré ses strictes limites, pour pouvoir être travaillé à fond dans toutes ses parties, par un débutant. La pénétration remarquable dont le P. V. d. E. a fait preuve pour certaines parties montre assez que, s'il avait pu traiter tout en profondeur, il eût donné une œuvre plus accomplie encore. Il est de la race, trop rare hélas ! des savants qui veulent et savent aller au fond des choses. B. C.

374. B. REYNDERS O. S. B. *Paradosis. Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à saint Irénée.* — Rech. Théol. anc. méd. 5 (1933) 155-191.

On examine toutes les attestations des mots *παράδοσις* et *παραδιδόναι* depuis le Nouveau Testament jusqu'à saint Irénée, en y comprenant les Pères apostoliques, les Apologètes, les Apocryphes, les fragments orthodoxes et gnostiques. L'analyse, limitée à ces deux points : la *forme* et les *auteurs* de la tradition, nous a paru autoriser les conclusions suivantes. Parmi les écrivains orthodoxes, saint Irénée est le premier qui réserve le substantif *παράδοσις* à la tradition orale en tant que distincte de l'Écriture et qui tende à lui réserver le verbe *παραδιδόναι* ; chez S. Irénée aussi la tradition est pour la première fois, de façon régulière et constante, apostolique. Ce progrès de la terminologie accompagne et trahit un progrès théologique : à savoir, un exposé plus mûr et plus systématique des deux idées d'*apostolicité* et de *sources de la révélation*. A cette fixation du vocabulaire et, partiellement au moins, à ce progrès des idées, les gnostiques semblent n'être pas tout à fait étrangers, puisque c'est chez eux seuls qu'on trouve, avant Irénée, une aussi ferme distinction et puisque c'est en les combattant qu'Irénée établira la sienne.

B. R.

375. A. L. WINTERSIG. *Die Heilsbedeutung der Menscheit Jesu in der vornicänischen griechischen Theologie.* Inaugural-Dissertation. — München, Bremer Presse, 1932 ; in 8, 118 p.

Les grandes idées ne se supportent qu'avec peine. On ne s'étonnera donc pas de constater que les traits fondamentaux de la sotériologie s'oblitèrent parfois pour ne laisser un plein relief qu'à des aspects moins essentiels et singulièrement moins efficaces. Nul n'oublie de vénérer le

Christ Législateur et Roi ou Marie médiatrice, tandis que le rôle de l'humanité du Sauveur est souvent méconnu. L'auteur a voulu étudier cette portée sotériologique de l'humanité du Christ. Ce n'est pas seulement comme élément de la personnalité ontologique du Christ qu'elle possède cette efficacité, c'est aussi et c'est surtout à cause de son dynamisme (un mot que l'auteur affectionne). L'humanité du Verbe est médiatrice dans la réconciliation du Père avec l'humanité nouvelle dont elle est la tête et le représentant physique.

Un exposé théologique précède l'étude historique qui s'ouvre par le Nouveau Testament où l'auteur trouve la plénitude de cette doctrine, exprimée avec un sens social plus aigu chez saint Paul que chez saint Jean. Les quatre étapes suivantes (préthéologique, antignostique, théologique primitive et théologique) en verront l'obscurcissement progressif. Il est dû à l'influence des apologètes, puis surtout des Alexandrins, et résulte, tantôt d'une vue trop exclusive du rôle de révélateur et de docteur du Logos, tantôt d'une méconnaissance du péché originel qui solidarise dans le mal l'humanité rachetable. Chez tous ces écrivains, (Ignace, Irénée, Hippolyte un peu moins, font une honorable exception), l'acte ou mieux le moment essentiel de la rédemption est l'incarnation, union de la divinité à l'humanité, dernière manifestation du logos éducateur. Le dynamisme de l'humanité assumée est, autant le dire, par eux négligé.

L'auteur, à la fois critique et théologien, est cependant plus théologien que critique. Pas de commentaires de textes, guère d'analyse de détails : on n'y trouvera que des jugements d'ensemble et de fermes directives. Les pages les meilleures sont celles où il se laisse aller à son penchant pour la synthèse. C'est ce qui fait le grand intérêt de la troisième partie de la conclusion.

L'effort vers une théologie et une spiritualité plus réalistes (le mot est-il bon ?), dont le mouvement liturgique est une des expressions et dont en Allemagne M. K. Adam à Tubingue et l'école de Maria-Laach se sont faits les champions, se manifeste encore ici de façon très heureuse. B. R.

376. A. J. MACLEAN. *The position of Clergy and Laity in the early Church in relation to the Episcopate.* — Episcopacy ancient and modern, ed. by Cl. JENKINS and K. D. MACKENZIE (London, SPCK, 1930 ; in 8, xxx-412 p. Sh. 12.6) 47-66.

Recueille dans la littérature ecclésiastique des cinq premiers siècles les principaux enseignements sur les attributions de l'évêque, du prêtre, du diacre etc. dans la vie de l'Église, notamment dans le gouvernement et le ministère sacramentel. M. C.

377. J. STELZENBERGER. *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa.* Eine moralgeschichtliche

Studie. — München, M. Hueber, 1933 ; in 8, XX-525 p. Mk. 20.80.

Ce vieux problème est ici traité dans toute son étendue. Après une introduction sur l'histoire des travaux et deux chapitres sur la philosophie du Portique et l'attitude des écrivains ecclésiastiques devant la philosophie antique, M. S. partage son étude en dix sections : droit naturel, vie conforme à la nature, conscience, devoir, passions et apathie, idéal du sage, bien moral et vertus, vertus cardinales, péchés capitaux, morale sexuelle. Pour clore, un chapitre sur le procédé littéraire de la diatribe et un autre sur les paraphrases chrétiennes d'écrits stoïciens.

C'était une tâche énorme et qui ne pouvait être remplie. Devant l'objectif les écrivains défilent au pas de course, stoïques en tête, chrétiens en queue. Et l'on recommence ainsi pour chaque thème, avec un tel entrain que les barrières de l'Antiquité s'affaissent parfois et que l'on voit accourir derrière les Pères, scolastiques, théologiens tridentins, humanistes et philosophes modernes. Hélas ! l'allure est si rapide que le cliché est un peu brouillé.

Cependant le travail n'est pas dépourvu d'intérêt ni d'utilité. Si l'on ne peut attendre de cette encyclopédie beaucoup de profondeur, on y suit assez bien la fortune des différents thèmes dont M. S. réussit à dégager les traits essentiels. Et puis, n'y a-t-il pas avantage à trouver réunies toutes les indications indispensables à des travaux plus restreints et plus fouillés ? M. S. a réuni une documentation complète de citations, de références et de bibliographie. Il n'a pu tout résoudre et je croirais bien qu'il s'est borné à présenter quelque chose comme une vaste table des matière ou un projet détaillé des études auxquelles il a l'intention de consacrer une vie laborieuse. N'est-ce pas tout bénéfice pour nous d'être dès à présent en possession de ce copieux fichier ?

Cet ouvrage pourrait facilement devenir indispensable pour le sujet qu'il traite. Dans l'ensemble, M. S. paraît avoir atteint la pensée des écrivains à travers des travaux dont il cite (trop souvent) et reprend les conclusions. Exception doit être faite pour Clément d'Alexandrie, Tertullien, Lactance et Ambroise qu'il paraît avoir mieux fréquentés. Si paradoxal que cela puisse sembler, on pourrait reprocher à M. S. d'avoir négligé quelques auteurs. Ainsi, au chapitre IV où il développe l'idée de conformité à la nature qui est connue parfois comme obéissance à l'ordre universel, on s'étonne de ne rien trouver sur Clément de Rome. Ainsi encore, parmi les écrivains dont il étudie l'attitude à l'égard des philosophes, on s'attendrait à voir figurer S. Irénée.

Malgré ces défauts, qui sont imputables au projet plus qu'à son exécution, le volume sera bienvenu. B. R.

378. P. BROWE S. J. *De ordaliis* I. *Decreta pontificum romanorum et synodorum* ; II. *Ordo et rubricae. Acta et facta. Sententiae theologorum et canonistarum* (Textus et documenta, Series

theol. 4 et 11). — Romae, Univers. Gregor., 1932 et 1933 ; 2 vol. in 8, 48 et 112 p. L. 4 et 6.

Dans ces deux fascicules on trouvera une documentation très étendue, à certains égards complète, sur les ordalies (jugements de Dieu), telles qu'elles nous apparaissent dans la législation ecclésiastique (fasc. 4), dans la liturgie, les relations historiques et les ouvrages théologiques ou canoniques (fasc. 11). Le champ exploré va depuis les origines jusqu'aux environs du XIV[e] siècle, sauf pour les théologiens et canonistes dont la série se poursuit jusqu'à saint Alphonse.

On peut discuter un certain nombre de textes allégués. Ainsi les n[os] 1 (Zéphyrin), 2-3 (Grégoire le Grand), 4 (Martin I), 48 (*Synodus S. Patricii*) du premier fascicule ; les n[os] 10 (Velleius Paterculus), 11 (Tite-Live), 12 (Cassiodore), 13 (Austregesilus de Bourges), 14-15 (Grégoire de Tours), 84 (Avit de Vienne) du deuxième fascicule n'offrent pas, à notre avis, soit une valeur historique suffisante (du moins pour la date qu'ils portent), soit un rapport assez reconnaissable avec les véritables ordalies. On peut regretter d'autre part que le P. B. ne s'occupe dans son intéressant florilège que des ordalies pratiquées dans les causes civiles.

M. C.

379. E. von Dobschütz. *Das Apostolicum in biblisch-theologischer Beleuchtung* (Aus der Welt der Religion, Biblische Reihe 8). — Giessen, A. Töpelmann, 1932 ; in 8, 50 p. Mk. 1.80. II[e] s.

Encore qu'il n'ignore pas les recherches récentes sur les origines du symbole des apôtres, M. von D. ne paraît pas s'y être longuement arrêté. Il les juge sommairement, et son exposé n'est pas au point. Manifestement c'est seulement dans l'exégèse de chaque article qu'il se retrouve à l'aise. Sa connaissance de l'ancienne littérature chrétienne lui permet de faire nombre de constatations et de remarques excellentes. Il explique chaque mot de l'*Apostolicum* et lui assigne sa valeur.

Dans les considérations pratiques qui complètent l'opuscule, on sent le désir et la difficulté de mettre d'accord la théologie libérale et la vieille croyance : on gardera l'antique formule, mais « l'homme moderne » n'en peut admettre intégralement le contenu. B. C.

380. W. von Loewenich. *Das Johannes-Verständnis im zweiten Jahrhundert* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 13). — Giessen, A. Töpelmann, 1932 ; in 8, VIII-168 p. Mk. 9.

Pères apostoliques, apologètes, gnostiques, Irénée : voilà les auteurs chez qui M. v. L. veut déceler l'influence littéraire et surtout doctrinale des écrits johanniques. Ce travail, si important pour l'appréciation de la pensée patristique, est mené avec le plus grand soin. M. v. L. commence toujours par indiquer les passages où la pensée johannique pourrait se

découvrir. Puis, en les analysant, il donne à cette influence sa juste part. Cette part est en général fort réduite chez les pères apostoliques — à l'exception d'Ignace —, et chez les apologètes — à l'exception de Justin. Rien de bien neuf dans cette première partie, sinon le relevé des matériaux et la claire position des problèmes. L'intérêt principal réside dans l'étude consacrée à la Gnose et à Irénée. On sait tout le parti que les gnostiques tiraient du quatrième évangile. Dans la secte, Jean n'avait pas dû attendre les commentaires d'Héracléon et de Théodote pour être à l'honneur. Valentin et Ptolémée en avaient déjà tiré le plus étrange profit. M. v. L. examine l'exégèse de tous ces maîtres. Cette étude est précieuse pour une meilleure connaissance de la pensée de S. Irénée. Premier commentateur de Jean, il oppose à l'herméneutique gnostique une interprétation littérale, bien que sa théologie l'ait induit parfois (très rarement) en tentation d'allégorisme (comme c'est le cas pour l'âge de Jésus). Et cela contribue à montrer à la fois son originalité — une interprétation méthodique de l'Écriture — et sa dette envers le gnosticisme qui le força à combattre sur ce terrain.

Polémiste (p. 118-130) ou docteur (p. 130-137), Irénée recourt beaucoup au quatrième évangile. Et cependant, conclut M. v. L., son « monde d'idées » n'est pas spécifiquement johannique : il doit au moins autant à S. Paul.

On ne reprochera pas à M. v. L. de manquer de méthode. Elle est un peu raide et mécanique, mais elle joint à l'avantage de la clarté celui de faire ressortir maint détail intéressant (voir par exemple ce qu'il dit de l'anti-docétisme de l'*Epistula apostolorum* p. 57-59). Son travail, lesté d'une grosse bibliographie et de nombreuses notes, n'apporte sans doute pas un butin inattendu, mais groupe clairement et juge les données acquises. Il possède entre autres avantages celui de permettre aux théologiens en mal d'érudition de s'en procurer une sans douleur. B. R.

381. J. Hoh. *Die kirchliche Busse im II. Jahrhundert.* Eine Untersuchung der patristischen Busszeugnisse von Clemens Romanus bis Clemens Alexandrinus (Breslauer Studien zur historischen Theologie 22). — Breslau, Müller und Seiffert, 1932 ; in 8, 138 p. Mk. 7.50.

M. H. réunit un choix de monographies consacrées à l'étude de la pénitence chez les écrivains des deux premiers siècles. Bien qu'il ne le dise nulle part, quatre d'entre elles ont déjà été publiées. Celles qui concernent les écrivains occidentaux ont été recensées ici : Tertullien (*Bull.* I, nº 785) et Hermas (*ibid.* I, nº 874). Deux autres sur Clément d'Alexandrie et l'*Epistola apostolorum* ont paru respectivement dans *Zeitschr. kath. Theol.* 56 (1932) p. 175-189 et *Theol. Quartalschr.* 106 (1925) p. 100-113. Autant que j'ai pu m'en rendre compte toutes les autres sont inédites. Nul ne se plaindra d'ailleurs de cette réédition partielle qui est, pour le chapitre consacré à Tertullien, un remaniement très léger (les p. 46-48 sont neuves). On est toujours heureux de retrouver chez M. H. la per-

spicacité dans l'analyse et la modération dans le jugement. La conclusion de chaque chapitre en résume les données. Elles sont généralement, comme il le fallait, assez modestes. M. H. n'embouche jamais la trompette. Deux fois cependant ses conclusions nous ont paru dépasser très légèrement celles qu'eût dû fournir l'analyse. Denys de Corinthe était certainement de l'école large, mais il faudrait se méfier de ce qu'en dit Eusèbe sitôt qu'il cesse de transcrire ses sources pour les résumer. Chez saint Irénée, M. H. trouve que les prévôts ecclésiastiques « pratiquent la *correptio fraterna* et le jugement (p. 103) ». Ce jugement, M. H. ne le trouverait qu'avec beaucoup de peine dans le texte où il « présumait (p. 100) » qu'Irénée l'attribue « aux prêtres en union avec l'évêque ». Dans ce passage d'ailleurs, les prêtres ne sont autres que les évêques eux-mêmes. Quant à la réglementation ecclésiastique de la pénitence (p. 103), on peut la supposer, mais je ne crois pas qu'elle soit dans le texte et rien n'indique non plus que la confession publique fût exigée par l'Église (p. 96). *Adv. haer.* I, 6, 3 et I, 13, 5-7 peut aussi bien s'entendre d'une confession spontanée. Par ailleurs, M. H. voit fort bien qu'il n'y a pas chez saint Irénée de mesure officielle d'exclusion des pécheurs ni, par conséquent, de procédure de réintégration. Le pécheur s'exclut lui-même de l'Église et y revient par le repentir. Sa pénitence, remarque l'auteur, se prolonge sa vie durant.

B. R.

382. O. Faller S. J. *Die Taufe im Namen Jesu bei Ambrosius.* — 75 Jahre Stella Matutina. Festschrift Bd. I (Feldkirch, Stella Matutina, 1931 ; in 4, XII-638 p.) 139-150. IVe s.

Le P. F. montre avec rigueur et clarté que l'interprétation des théologiens depuis Trente, après Bellarmin et les Mauristes, est imputable à un défaut d'examen du contexte. Il analyse les §§ 39 à 45 du *De Spiritu Sancto* et en conclut qu'il ne peut y être question seulement d'une profession de foi du baptisé au nom du Christ. C'est d'une formule baptismale qu'il s'agit, comme le montrent les expressions parallèles *baptizari in Christo*, *benedici in Christo*, qui se présentent plus d'une fois avec un sens très clair. En outre, l'argument de saint Ambroise en faveur de ce baptême repose sur l'unique activité de la Trinité. A condition d'inclure intentionnellement dans la formule les deux autres personnes, il suffit d'en nommer une — Christ ou Esprit — parce que leur puissance et leur *activité* est une. Or, cette *action* s'exerce dans la formule et non dans la profession de foi. Celle-ci est très bien distinguée de celle-là et n'est visée qu'au § 42, que Bellarmin semble avoir remarqué à l'exclusion des autres.

B. R.

383. B. Jansen S. J. *Die Bedeutung der Philosophie des hl. Augustinus.* — 75 Jahre Stella Matutina. Festschrift Bd. I (voir *Bull.* II, nº 382) 207-221. Ve s.

On peut traiter de façon banale ce sujet. Chacun sait l'influence du-

rable que la pensée augustinienne a eue et conserve dans le monde. Le P. J. la constate après tant d'autres, mais il recherche aussi les causes d'une si extraordinaire diffusion. Elles ne sont pas les mêmes pour les chrétiens du moyen âge, pour les rationalistes de la Renaissance, pour les esprits modernes. Pour les premiers le grand motif de l'autorité d'Augustin fut son rôle de docteur de l'Église. Pour les autres c'est la qualité de sa métaphysique platonisante, sous son aspect intellectuel comme aussi par le volontarisme qu'elle comporte. Enfin — et le P. J. aurait pu insister davantage sur ce point — l'âme incomparable d'Augustin, la simplicité émouvante de sa vie religieuse, en font un maître permanent, parce que profondément humain.

Au passage, le P. J. a des remarques opportunes sur l'accusation d'ontologisme portée sur la philosophie augustinienne. Il ne croit pas, pour le laver de cette imputation, devoir nier le platonisme évident de sa psychologie (cf. p. 216-218). B. C.

384. H. EGER. *Die Eschatologie Augustins* (Greifswalder theologische Forschungen 1). — Greifswald, L. Bamberg, 1933 ; in 8, 92 p.

Bien des questions importantes ou curieuses se posent au sujet de l'eschatologie d'Augustin. Le présent opuscule en traite avec bon sens, appuyé sur une sérieuse documentation.

Sur les doctrines relatives à la mort, il faut signaler seulement que, suivant l'auteur, Augustin n'enseignerait pas qu'un jugement particulier se fait alors. Cependant sa croyance au purgatoire n'implique-t-elle pas une discrimination préalable des âmes ? Elles entrent dans un état d'attente. Quelle est leur condition ? Elles se trouvent au paradis. Qu'est ce paradis ? Elles n'y jouissent pas de Dieu, sauf les martyrs et dans une certaine mesure seulement. Sur tout cela M. E. est trop bref. Il y avait beaucoup à dire et c'est important, car la façon d'envisager l'état des âmes a eu un retentissement durable sur la manière de pratiquer le culte des morts.

Ce n'est que graduellement qu'Augustin se serait résigné à admettre le feu du purgatoire, cédant enfin au « catholicisme vulgaire ». Plus justement peut-être : il n'a pas aussitôt reconnu la valeur de la tradition sur ce point. C'est aussi le sentiment commun qui dicte à Augustin sa ferme doctrine sur le feu de l'enfer.

On n'a pas compris la pensée augustinienne sur les fins dernières quand on n'a examiné que ce qui touche au jugement et à ses conséquences rigoureuses. L'âme ardente du saint aime surtout considérer dans l'eschatologie la possession de Dieu. On peut dire qu'ainsi comprise sa doctrine des fins dernières domine sa vie religieuse et anime sa morale. Les pages où M. E. en parle sont les meilleures du livre. Il analyse heureusement le mélange de volontarisme et d'intellectualisme que présente la vision béatifique de Dieu, telle que la comprend l'évêque d'Hippone. Il note sagement qu'ici encore ce furent les enseignements traditionnels qui guidèrent Augustin : en pareille matière le docteur s'appuyait toujours sur le croyant.

B. C.

385. R. LE PICARD. *La signification du verbe «prohiberi» dans le canon X du concile d'Arles.* — Rech. Sc. rel. 22 (1932) 469-477.

On a depuis longtemps relevé la contradiction entre la latitude que laisse ce canon au mari d'une femme infidèle, et le rigorisme de *et prohibentur nubere* du même texte législatif. Petau proposait d'insérer *non* avant *prohibentur*.

Le but de cet article n'est pas de juger cet essai, mais de faire observer que *prohiberi* ne doit pas avoir ici un sens de prohibition morale, mais seulement une valeur juridique. Il doit faire allusion à une ou plusieurs lois de prohibition. Dès lors il faudrait connaître cette législation pour décider du texte à préférer. En tous cas, la tolérance n'est pas infirmée par ce *prohibentur*. B. C.

386. W. GRZELAK. *Zur dogmatischen Lehre des Papstes Gelasius* I. — Collectanea theologica 13 (1932) 261-297.

Cet article détaille avec application les points de doctrine que les circonstances ont obligé le pape Gélase à mettre en valeur. Ces circonstances sont les retours offensifs du pélagianisme à la fin du Ve siècle. Gélase les combat dans son Épître 6 et dans son 5e Traité. Il y reprend les preuves de l'existence du péché originel et, en connexion étroite avec cette doctrine, il parle de la rédemption des hommes et de l'état des rachetés.

Les enseignements sur la grâce peuvent être répartis sous deux chefs : 1. renouvellement de la nature corrompue, par la grâce du Rédempteur ; 2. nécessité de la grâce divine. Les questions connexes sont les suivantes : condition morale de l'homme racheté ; son progrès dans la perfection par la lutte contre la concupiscence, jusqu'à la victoire finale dans l'éternité ; état des corps humains ressuscités. B. C.

387. F. HOHMANN. *Willirams von Ebersberg Auslegung des Hohen Liedes* (Bausteine zur Gesch. der deutschen Literatur 30). — Halle, M. Niemeyer, 1930 ; in 8, x-62 p. Mk. 3. XIe s

Le commentaire de Williram d'Ebersberg sur le Cantique des cantiques appartient aux premières manifestations de la mystique médiévale allemande. M. H. s'est attaché à reconstituer d'après cette paraphrase une sorte de système théologique et à déceler les préoccupations majeures ainsi que l'originalité de l'auteur. Williram s'insère dans le courant augustinien du haut moyen âge, et se meut dans l'atmosphère de la réforme religieuse du XIe siècle. On sait que la source presque exclusive de l'ouvrage est l'*Expositio super Canticum* d'Haimon (non, croyons-nous, d'Halberstadt, comme le veut M. H., mais d'Auxerre). Ce que Williram y ajoute est emprunté à d'autres commentateurs, Bède, Alcuin etc. A travers ces emprunts, leur choix et leur importance, M. H. surprend dans la mystique de Williram une tendance nettement christo-centrique, scrip-

turaire, eschatologique et monastique. M. H. appuie sur l'originalité de ces éléments, notamment sur le culte de l'humanité du Christ. Mais ce sont là, à notre avis, des lieux communs de la mystique de l'époque, et si M. H. avait étendu son enquête aux principales productions théologiques des XIe et XIIe siècles, il n'aurait pas eu de peine à s'en apercevoir. Non plus d'ailleurs qu'à constater et à faire remarquer que Williram appartient au mouvement antidialectique.

La méthode qui a présidé à la composition de cette étude est un peu surprenante. On regrettera surtout que M. H. n'ait guère prêté attention dans son livre aux questions littéraires et biographiques. M. C.

388. K. BARTH. *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (Forschungen zur Gesch. u. Lehre des Protestantismus, vierte Reihe 3). — München, C. Kaiser, 1931 ; in 8, x-199 p. Mk. 6.50.

Le livre de M. B. est intéressant à plusieurs titres. Jamais encore on n'avait étudié l'argument dit ontologique de saint Anselme avec une telle ampleur, un tel soin et, ajoutons-le, une telle sympathie. Car, au gré de M. B., le début du *Proslogion* reste encore aujourd'hui une tranche d'excellente théologie, victime de l'argumentation déformante des scolastiques du XIIIe siècle. Ce point de vue ne relève pas de ce *Bulletin*. Nous tenons cependant à le noter, parce qu'il explique et excuse en partie dans cet ouvrage d'histoire certaines longueurs de subtile complaisance et une atmosphère générale trop moderne.

M. B. estime que la méthode qui s'impose en la matière doit consister, d'une part à interroger l'ensemble des écrits d'Anselme sur le sens de sa théologie, notamment de sa *probatio*, d'autre part à soumettre le texte et le contexte du *Proslogion* à une analyse rigoureuse et exhaustive. Cette méthode, patiemment appliquée (p. 4-75 : *Das theologische Program* ; p. 76-199 : *Der Beweis des Existenz Gottes*), amène M. B. à considérer l'argument dit ontologique comme un simple cas d'espèce, comme un exemple entre dix d'approfondissement de la foi par la raison. Au lieu d'être une démonstration de l'existence de Dieu purement rationnelle à l'usage de l'incroyant, la preuve dite *a priori* supposerait la foi et se bornerait à montrer la cohésion interne de la doctrine révélée, laquelle nous apprend que Dieu existe et que rien ne peut être conçu de plus grand que Dieu. De la dernière à la première de ces propositions révélées, il y a pour l'œil de l'intelligence une *ratio necessaria*. C'est à montrer cela qu'Anselme s'est employé. N'a-t-il pas caractérisé son effort par le fameux adage *fides quaerens intellectum*, la *ratio* cherchant à pénétrer la *fides* et à y retrouver ses propres lois ? Attitude strictement théologique. Aussi, lorsqu'Anselme lui-même déclare qu'il se place au point de vue de l'adversaire qui ne croit pas, M. B. ne prend-il pas sa déclaration fort au sérieux (p. 72-75).

Il y aurait beaucoup à dire sur l'ouvrage de M. B., en bien et en mal. Nous ne ferons ici que deux remarques qui nous paraissent essentielles. D'abord, si M. B. nous paraît exagérer en n'attribuant à la *probatio* an-

selmienne en général que des intentions d'analyse théologique, il montre mieux que personne jusqu'ici que ces vieux auteurs n'avaient pas de la démonstration rationnelle une conception aussi critique que nous (cf. *Bull.* I, nos 16 et 610). Ensuite, pour ce qui est du cas particulier de l'existence de Dieu dans le *Proslogion*, aucune considération, quelque suggestive qu'elle soit, de l'ensemble de la théologie anselmienne ne prévaut, à notre avis, contre le sens net et clair du texte lui-même. En découvrant par l'analyse théologique une *ratio necessaria* à l'existence du Dieu révélé, Anselme a cru trouver une preuve rationnelle, par elle-même et ontologiquement valable, de cette existence : *gratias tibi bone domine*, conclut-il en fin de sa démonstration, *gratias tibi, quia quod prius credidi te donante, iam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere* (*Proslogion* 4 ; éd. F. S. Schmitt, p 12 ; cf. *Responsio ad Gaunilonem, ibid.*, p. 40). Mais encore une fois, on aurait tort de prêter à l'argument dit ontologique la prétention de nous paraître, à nous, rigoureusement métaphysique : la métaphysique n'était encore le plus souvent en ce temps-là qu'une manière de logique supérieure. M. C.

389. C. Ottaviano. *Riccardo di S. Vittore. La vita, le opere, il pensiero.* — Reale Accademia nazionale dei Lincei, ser. VI, 4 (1933) 411-543. XIIe s.

M. O. a le mérite de rassembler ici presque tout ce qui a été écrit sur Richard de Saint-Victor. Son souci d'être complet, rarement trouvé en défaut, pourra doréravant dispenser le lecteur pressé de recourir aux ouvrages plus anciens. On regrettra seulement qu'une assez grande imprécision dans les indications bibliographiques en rende souvent le contrôle malaisé.

Dans une esquisse biographique, M. O. reprend par le détail les quelques faits que nous a transmis la *Vita* écrite au XVIIe s. par Jean de Toulouse. chanoine de Saint-Victor, composée d'après les archives de l'abbaye, et mise en tête de l'édition des œuvres (Rouen, 1650) reprise dans Migne. Les recherches de M. O. dans les anciennes chroniques, éditées dans les MGH, n'ont abouti à aucun résultat.

La deuxième partie de ce mémoire est consacrée aux œuvres de Richard : classification de ses travaux en œuvres exégético-parénétiques, œuvres philosophico-théologiques, lettres ; rejet, comme inauthentiques, du *Liber excerptionum* et du *Super Nahum* ; signalement des œuvres manuscrites que les auteurs anciens ont, à tort ou à raison, attribuées à Richard. Cela fait, M. O. passe rapidement en revue les 42 ouvrages tenus comme authentiques, pour y relever, chemin faisant, les passages doctrinaux. Y a-t-il espoir de sérier chronologiquement tous ces ouvrages ? Un point de repère est donné par un certain Bernard, destinataire de 4 opuscules. Après avoir prouvé que ce nom n'est à rattacher qu'à deux d'entre eux, M. O. croit pouvoir maintenir qu'il s'agit ici de l'abbé de Clairvaux, ce qui permet de placer ces opuscules avant 1153. Mais c'est là la seule donnée un peu certaine ; et en général la chronologie, même relative, est loin d'être évidente.

Ce fut là sans doute la raison pour laquelle M. O. a dû renoncer, dans la troisième partie de son travail, à suivre l'évolution de la pensée de Richard et s'est borné à un exposé systématique. Richard est connu comme mystique et l'on se plaît à reconnaître en son œuvre un puissant effort de synthèse. M. O. réagit, à bon droit, contre l'idée trop répandue d'un Richard mystique avant tout affectif ; son exposé très ample de la gnoséologie richardienne révèle chez ce mystique une analyse, déjà très avancée, des facultés de l'âme, de leurs rapports mutuels, de leur rôle respectif dans la vie mystique. Les tableaux synoptiques insérés p. 535-538 montrent clairement l'importance de la psychologie chez Richard. Mais Richard, poursuit M. O., n'est pas seulement mystique ; il mérite d'être rangé parmi les Summistes ou les Sententiaires du XII[e] siècle. Et pour caractériser Richard comme théologien, il étudie chez lui les relations entre la raison et la foi, la preuve de l'existence de Dieu et ses attributs, et enfin sa doctrine trinitaire bien connue d'ailleurs.

Sans précisément renouveler les questions, le travail de M. O. en est une bonne mise au point, qui, au surplus, met en relief nombre d'aspects trop peu connus de la pensée de Richard. O. L.

390. P. Alphandéry. *La glossolalie dans le prophétisme médiéval latin.* — Rev. Hist. Relig. 104 (1931) 417-436.

De bonne heure le charisme chrétien de prophétie s'est trouvé restreint, dans la théorie plus encore que dans la pratique (surtout après la crise montaniste) à la *gratia interpretandi verba divina*, qui en faisait comme une fonction d'utilité sociale. Bien plus, les éléments extatiques, un peu troubles, notamment les phénomènes de glossolalie seront généralement condamnés plus tard par les théologiens du XV[e] siècle, qui verront dans l'*amentia* du prophète une preuve d'intervention diabolique. Néanmoins le moyen âge a connu des cas assez nombreux de glossolalie, ou plutôt de prophétisme glossolalique, lesquels il est vrai se rattachent plus souvent au folklore qu'à la théologie. M. A. s'arrête assez longuement au cas de sainte Hildegarde, dont la *lingua ignota* ne lui apparaît pas comme un phénomène de glossolalie proprement dite. Non plus d'ailleurs que le cas de saint François d'Assise. M. C.

391. H. Lindeman O. S. B. *Sint Hildegard en haar levensbeschrijvers.* — Histor. Tijdschr. 10 (1931) 199-212.

Note biographique sur sainte Hildegarde, où l'on s'attache spécialement à montrer la valeur historique de la *Vita auctoribus Godefrido et Theoderico monachis*. L'auteur ne fait pas mention des travaux parus sur sainte Hildegarde depuis 1928 (voir *Bull.* I, n° 22, 479 etc.). M. C.

392. J. Van Mierlo S. J. *Het begardisme.* Een synthetische studie. — Kon. Vlaamsche Acad. voor taal- en letterkunde. Verslagen en Mededeelingen 1930, 277-305.

393. J. VAN MIERLO S. J. *Ophelderingen bij de vroegste geschiedenis van het woord begijn.* — Kon. Vlaamsche Acad. voor taal- en letterkunde. Verslagen en Mededeel. 1931, 983-1006.

On sait que d'après le P. V. M. le mot *beghardus* est un dérivé de *beghinus*, lequel ne serait autre qu'une déformation (originaire du pays de Liége-Cologne) du mot *Al-bigens* ou *al-bighinus*. Nous ne mentionnerions pas dans notre *Bulletin* cette théorie, qui a été discutée mais nous paraît solide, si elle n'avait une certaine importance pour l'appréciation du bégardisme doctrinal. Généralement l'on voit en celui-ci une hérésie caractérisée à base de panthéisme amauricien. Le P. V. M. estime que le bégardisme se rattache plutôt au mouvement albigeois, dans ce que celui-ci avait à l'origine de noblement ascétique. Mais dans les Pays-Bas, comme partout ailleurs, ce retour à l'austérité du christianisme primitif alla bientôt de pair avec un certain illuminisme, à spéculations trinitaires et à morale quiétiste, lequel justifie amplement les condamnations, notamment celle du concile de Vienne (1311). Ce jugement est sans doute exact. Mais nous ne voyons pas pourquoi le P. V. M. exclut du bégardisme la tendance panthéiste, fort répandue chez les Spirituels de l'époque et non seulement chez les Amauriciens (que le P. V. M. a tort d'excuser de tout panthéisme ; voir *Bull.* II, n° 396). M. C.

394. A. V[ISCARDI]. *CR de E. Buonaiuti, Gioacchino da Fiore* (voir *Bull.* I, n° 1147) ; *CR de E. Anitchkof, Joachim de Flore et les milieux courtois* (voir *Bull.* I, n° 1149) ; *CR de M. Lot-Borodine, Autour du saint Graal* (voir *Bull.* I, n° 1150). — Studi medievali 4 (1931) 406-413.

M. V. se déclare d'accord avec M. Buonaiuti. Peut-être celui-ci établit-il en étudiant l'origine du joachimisme une séparation trop radicale entre les Basiliens et les Bénédictins. M. Anitchkof au contraire exagère le rapport, et ne réussit pas au surplus à prouver le caractère oriental (non-byzantin) du basilianisme calabrais. Au reste, toute la thèse de M. Anitchkof sur la parenté de Joachim avec la littérature courtoise est fausse, comme l'a déjà montré Mme Lot-Borodine. M. C.

395. L. HALPHEN. *Les universités au XIIIe siècle.* II. *La bataille de l'aristotélisme.* — Revue historique 167 (1931) 1-15. XIIIe s.

M. H. esquisse à grands traits la lutte autour de l'aristotélisme depuis l'introduction du « nouvel » Aristote jusqu'à l'entreprise critique de Roger Bacon. On nous décrit en quelques pages la phase primitive, close par les condamnations de 1210, 1215 et 1228 ; la phase de conciliation avec Albert et Thomas ; la phase averroïste avec les condamnations renouvelées de 1270 et 1277. M. C.

396. G. C. CAPELLE. *Autour du décret de 1210.* III. *Amaury de*

Bène. Étude sur son panthéisme formel (Bibliothèque thomiste 16). — Paris, J. Vrin, 1932 ; in 8, 118 p. Fr. 18.

Amaury de Bène, l'un des condamnés de 1210, méritait une étude d'ensemble, encore que nous soyons fort mal renseignés sur sa doctrine. Melle C. a le mérite de grouper (on trouvera les principaux textes en appendice), de hiérarchiser nos sources — toutes indirectes — de manière à les rendre utilisables. En suite de quoi elle croit pouvoir nous donner une image esquissée de la pensée amauricienne, sans prétendre toutefois distinguer avec netteté ce qui appartient à l'initiateur de la secte et ce qu'y ont ajouté ses disciples. Cette pensée constituerait un système rigoureusement logique — du moins dans les lignes essentielles — dont la clef de voûte serait l'identité du principe formel des êtres avec Dieu (panthéisme formel), et les deux conséquences capitales — fécondes à leur tour en fruits d'hérésie — l'univocité de l'être (conséquence métaphysique) et l'avènement de l'Esprit (conséquence religieuse). Autour de ces pôles la plupart des erreurs attribuées par les anciens auteurs aux amauriciens deviendraient facilement intelligibles.

Que dire de cette reconstitution ? Nous nous trouvons fort embarrassé pour la juger. D'une part, en effet, la construction tient en bonne logique et tous ses éléments s'appuient en quelque manière sur des témoignages. D'autre part, la systématisation est l'œuvre propre de Melle C. et ce n'est pas nécessairement par voie de déduction — Melle C. en convient aisément — que le panthéiste Amaury a pu arriver à un certain réalisme et à certaines spéculations trinitaires ou eschatologiques. Bien plus — Melle C. en convient aussi — le texte de saint Thomas qui lui donne la racine dernière et la formule même du panthéisme amauricien (*S. theol.* 1a q. 3 a. 8 : *Deus esse principium formale omnium rerum ; et haec dicitur fuisse opinio Almaricianorum*) est moins une citation qu'une appréciation à travers la métaphysique thomiste. En sorte que la pensée amauricienne pourrait bien être moins systématique, moins logiquement construite que ne le dit Melle C. Mais incontestablement — et c'est ce qu'on retiendra entre autres choses de cette étude — elle n'est ni un amalgame sans cohésion interne, ni une mosaïque de doctrines hétéroclites.

Ceci nous amène à la question des sources. Melle C. fait une distinction assez subtile entre le fond et la forme. Pour la forme, il est incontestable qu'Amaury dépend de Jean Scot, des Chartrains, des spéculations trinitaires et du courant spirituel du XIIe siècle. Mais, malgré cette dépendance formelle, parfois très étroite, Melle C. garde à son auteur quant au fond une originalité presque complète. Cette audacieuse discrimination nous paraît un peu téméraire. Notamment en ce qui concerne Jean Scot. Si Amaury a attribué aux formules du *De divisione naturae* un sens qu'elles n'ont pas chez leur auteur, ce n'est pas qu'il ait volontairement substitué à la pensée originelle une pensée nouvelle, c'est tout simplement qu'imbu du réalisme et du genre dialectique de son époque, il a mal compris : *male intelligendo pervertebant*, disait très bien Albéric de Trois-Fontaines. La terminologie néo-platonicienne de Scot, son amour du paradoxe verbal l'exposaient d'ailleurs à cette aventure, et pour découvrir dans

son œuvre un panthéisme caractérisé, Amaury n'avait guère d'efforts de pensée à fournir. On peut voir quelques remarques analogues de M. É. Gilson dans la préface (p. 9). M. C.

397. B. Bughetti O. F. M. *Il Codice bolognese dei « Sermones in Psalmos » attributi a S. Antonio di Padova.* — Studi francesc. 29 (1932) 519-526.

Les *Sermones in psalmos*, attribués à tort ou à raison à S. Antoine de Padoue, se trouvent au musée de la basilique S. Petronio à Bologne (ms 87 de la seconde salle) et fournirent le texte de l'édition de 1757. Le P. B. décrit soigneusement ce ms, malheureusement tronqué au début. Tout porte à croire que ce ms est de la fin du XIIIe siècle, et donc ne peut être qu'une copie, plus récente en tout cas que le ms *Mont Cassin 192* qui date de 1235. O. L.

398. D. Scaramuzzi O. F. M. *CR de A. Callebaut, Les sermons sur les psaumes imprimés sous le nom de S. Antoine restitués au cardinal Jean d'Abbeville* (voir *Bull.* II, n° 139). — Studi francesc. 29 (1932) 603-611. -

399. A. Callebaut O. F. M. [Réponse au P. Scaramuzzi]. — Studi francesc. 29 (1932) 611-614.

Le P. S. conteste la portée des arguments par lesquels le P. C. attribue à Jean Algrin d'Abbeville les *Sermones in psalmos* attribués d'ordinaire à S. Antoine de Padoue. La tradition manuscrite française en faveur de Jean Algrin se réduit à 3 témoins, non à 6, et dès lors ne semble guère évincer la tradition manuscrite italienne où 2 mss (Sienne et Bologne) du XIIIe siècle, attribuent l'ouvrage à S. Antoine. La tradition littéraire ne vaut que si on apporte des témoins assez proches de l'époque où fut rédigé l'ouvrage en question ; or ce n'est certes pas le cas ici : au contraire, le *Liber miraculorum* du début du XIVe s. attribue les *Sermones* à S. Antoine. Quant aux expressions françaises qui émaillent l'ouvrage, elles ne prouvent aucunement que celui-ci ne soit pas de S. Antoine : car, d'après ses plus anciens biographes, le saint connaissait suffisamment le français.

Dans la réponse qu'il fait au P. S., le P. C. nie que le manuscrit italien de Sienne soit du XIIIe s., puisqu'il date de 1481 ; il nie de même que le *Liber miraculorum* soit du début du XIVe siècle, puisqu'il est postérieur à 1367 ; il nie enfin qu'aucun des anciens biographes de S. Antoine ait prétendu que celui-ci connût suffisamment la langue française. Le P. C., à bon droit, n'insiste plus sur la tradition littéraire, plutôt absente ici, comme l'a montré le P. S. ; mais en revanche il maintient la valeur des 6 témoins qu'il avait apportés de la tradition manuscrite. La position du P. C., ainsi libérée de quelques arguments trop faibles, semble bien pouvoir se maintenir. O. L.

400. E. Longpré O. F. M. *Deux citations des « Sermones » de S. Antoine de Padoue* — Studi francesc. 29 (1932) 518-519.

Relève deux citations des *Sermones dominicales* de S. Antoine de Padoue, l'une chez Roger Marston vers 1280, l'autre, un siècle plus tard environ, chez Barthélemy de Pise. Deux témoins en faveur de l'authenticité de ces *Sermones*. O. L.

401. J. Heerinckx O. F. M. *La mistica di S. Antonio di Padova.* — Studi francesc. 30 (1933) 39-60.

Après un aperçu général sur les caractéristiques de la mystique de S. Antoine de Padoue, inspirée avant tout des maîtres de l'Occident (cf. *Bull.* II, n° 141), le P. H. résume en termes précis, mais sans rien y ajouter de notable, son étude antérieure (cf. *Bull.* II, n° 140) sur la contemplation antonienne. O. L.

402. B. Pergamo O. F. M. *La dottrina della « gratia unionis » in Alessandro d'Hales.* — Studi francesc. 29 (1932) 129-163.

Le P. P. expose fidèlement, d'après la *Pars III* de la Somme théologique (surtout q. 11 et 12), la théorie d'Alexandre de Halès sur la *gratia unionis* dans le Christ : nécessité, *secundum congruentiam*, pour la nature humaine du Christ, d'une grâce spéciale qui l'unisse à la divinité ; nature de cette grâce d'union, qui est double : une grâce créée, assimilation la plus parfaite possible de la créature à Dieu, qui prépare la grâce d'union incréée qui n'est autre que le Saint-Esprit ; rapports entre cette grâce d'union et les deux autres grâces du Christ, la *gratia capitis* en tant que chef de l'humanité régénérée, et la *gratia singularis sanctitatis* en tant que le Christ est consommé en sainteté ; ces trois grâces n'étant toutefois que trois aspects d'une même grâce essentielle, la *gratia plenitudinis*. Le P. P. note l'usage qu'Alexandre de Halès a fait de sa *gratia unionis* dans les questions de la science du Christ et de sa filiation. La théorie d'Alexandre, conclut l'auteur, est singulière, mais reste étrangère à l'erreur nestorienne. O. L.

403. J. Van Mierlo S. J. *De poëzie van Hadewijch.* — Kon. Vlaamsche Acad. voor taal- en letterkunde. Verslagen en Mededeel. 1931, 285-439.

Cette étude constitue une anthologie des plus beaux poèmes d'Hadewijch avec commentaire esthétique. Le but du P. V. M. est d'ordre littéraire. Néanmoins la mystique d'Hadewijch, dont les principales ressources sont d'ordre poétique et qui est la véritable inspiratrice de sa poésie, s'en trouve grandement éclaircie et caractérisée. Après quelques remarques générales sur le thème fondamental (l'amour), sur le tempérament et les habitudes poétiques d'Hadewijch (*De poëzie van den vorm*), le P. V. M. commente les principaux aspects de la *minne* (*De poëzie van den inhoud*) :

la nécessité de l'amour, ses exigences, les dispositions qu'il requiert, la lutte qu'il impose, la fidélité qu'il implique, les souffrances qu'il entraîne, les joies qu'il donne. M. C.

404. F. IMLE. *Die Gabe des Intellektes nach dem hl. Bonaventura.* — Franziskan. Stud. 20 (1933) 34-50.

Glose abondante des textes de S. Bonaventure sur le don d'intelligence, où apparaît l'influence de sa théorie de l'illumination et la différence qui sépare ce don de la vertu de foi et du don de sagesse. O. L.

405. G. BRUNI. *Appunti di polemica antiaverroistica sull'intelletto.* — Riv. Filos. neo-scol. 25 (1933) 50-74.

Bonne revue critique des derniers travaux sur l'averroïsme latin du XIII[e] siècle : le problème de l'unité numérique de l'intellect, provoqué par Averroès ; l'histoire de la lutte depuis 1256 (le *De unitate intellectus* d'Albert le Grand) jusqu'à Gilles de Rome ; l'évolution doctrinale de Siger de Brabant, dans lequel M. B. se refuse, avec Mandonnet et autres, de voir un hérétique formel. O. L.

406. R. MEISTER. *Zur Formulierung des Universalienproblems bei Albertus Magnus.* — Wiener Studien 50 (1932) 160-165.

Le texte du *De natura et origine animae* d'Albert le Grand, tr. 1 cap. 2 (éd. BORGNET, t. 9, p. 377b) est incorrect. Au lieu de *materialiter* (lin. 6), M. M. lit à bon droit *immaterialiter* ; et l'énigmatique *ethimagio* (lin. 19) doit se lire *ecmagio*, reproduisant l'*ἐκμαγεῖον* du Timée. Grâce à ces corrections, M. M. peut traduire intelligemment l'exposé qu'Albert fait de la théorie des *Platonici*. O. L.

407. J. DESTREZ et P. SYNAVE O. P. *Le Commentaire de S. Thomas sur l'Ave Maria et la doctrine de l'Immaculée Conception.* — Bull. thom. 9 (1932) [563]-[584].

L'édition présentée par M. Rossi de l'*Expositio Salutationis angelicae* de S. Thomas d'Aquin (cf. *Bull.* I, n° 1158) a provoqué deux importantes recensions.

M. D. d'abord complète et corrige les données et conclusions d'ordre littéraire. Aux 19 mss apportés par M. Rossi, M. D. en ajoute 25 nouveaux. Quant au lieu et à la date de composition de cette *Expositio*, il estime peu probable que celle-ci ait été prêchée à Naples, durant le carême de 1273. Le seul document qui favorise cette thèse, une déposition faite par Blasio au procès de canonisation de S. Thomas, est contredit par le silence assez étonnant de deux autres dépositions. De plus une *expositio* sur l'*Ave Maria* ne pouvait guère rentrer dans les cadres, par ailleurs connus, de ce carême. Enfin les mss qui la rapportent sont rares en Italie ; mais semblent se rencontrer surtout en France ou en provenir. Ce qui

porte à rattacher ce sermon au séjour de Thomas à Paris, et plus probablement au second séjour (1268-1272).

Le P. S., de son côté, après quelques judicieuses remarques sur le groupe DEF qui lui paraît reproduire une tradition meilleure que le groupe ATV préféré par l'éditeur, aborde la question du fameux texte favorable à l'immaculée conception. Le P. S. rejette résolument ce texte. Car dans le même sermon et partout ailleurs, au cours de sa carrière, S. Thomas contredit la doctrine qu'il exprime ici. Au surplus, maints indices prouvent que la formule primitive des trois mss DEF est : *quia nec originale veniale nec mortale peccatum incurrit* ; formule manifestement incorrecte qui conduit à supprimer le mot *originale*.

Au sujet d'une autre *Expositio* de l'*Ave Maria* (inc. : *Beatus Hieronymus*), éditée aussi par M. Rossi comme œuvre douteuse de S. Thomas, les deux recenseurs sont d'accord pour conclure que rien, ni en critique externe ni en critique interne, n'autorise à la rejeter. O. L.

408. P. MANDONNET O. P. *Les « Collationes » sur l'Ave Maria et la critique récente.* — Bull. thom. 10 (1933) Notes et communications 155*-167*.

En réponse à la recension de M. Destrez (cf. *Bull.* II, nº 407), le P. M. détermine le sens du témoignage de Blasio et s'attache à en maintenir la valeur. Il conserve la date 1273 ; et, accordant que les sermons de ce carême de Naples ont été au nombre de 59, il est amené à en placer le début, non plus à la sexagésime, mais à la septuagésime, début du carême liturgique : dans cette hypothèse, et en supposant que S. Thomas a prêché tous les jours sans exception, les deux sermons sur l'*Ave Maria* arrivent à point pour clôre la série : ceux-ci datent donc des 3 et 4 avril 1273.

Quant à l'interprétation favorable du texte relatif à l'immaculée conception, contestée par le P. Synave (cf. *Bull.* II, nº 407), le P. M. maintient ses positions antérieures : après avoir affirmé explicitement le privilège marial (*C. Sent.* 1 d. 44 q. 1 a. 3 ad 3um), S. Thomas d'Aquin se tient dorénavant sur la réserve, voulant avant tout sauvegarder les droits du Christ sur sa mère dans l'œuvre de la rédemption ; mais au carême de Naples de 1273, il en revient à sa position du Commentaire des Sentences. Il y a d'ailleurs moyen, conclut le P. M., de concilier l'affirmation du privilège avec le texte précédent du même sermon sur l'*Ave Maria*, et avec les écrits contemporains : l'exposition sur le Psautier et le *Compendium theologiae*. O. L.

409. G. ROSSI C. M. *La « Expositio salutationis angelicae » di san Tommaso d'Aquino.* — Div. Thom. (Piac.) 36 (1933) 280-288.

Compte rendu des études de M. Destrez et du P. Synave, ainsi que de la note du P. Mandonnet (*Bull.* II, nos 407,408). Apporte quelques corrections à la liste des mss cités par M. D., conteste la valeur des arguments de

celui-ci sur l'origine parisienne des sermons en question et l'authenticité du second : *Beatus Hieronymus.* A l'encontre du P. S., M. R. s'attache à maintenir son choix du groupe ATV, parce que le groupe DEF reproduit un texte qui a corrigé l'original.

M. R. prépare une édition ultérieure de son *Expositio salutationis angelicae* : des 47 mss qu'il a consultés, aucun n'offre le texte des éditions courantes ; par quoi il confirmera l'authenticité du texte *nec originale incurrit.* O. L.

410. J. DE BLIC. *Saint Thomas et l'immaculée conception.* — Rev. apolog. 56 (1933) 25-36.

Le P. de B. soumet à un examen très attentif l'exégèse présentée par le P. Mandonnet de la pensée de S. Thomas sur l'immaculée conception (*Bull.* II, n° 408). A ses yeux, il est bien difficile de concilier la lecture présentée comme authentique par le P. M. et par M. Rossi *nec originale incurrit*, avec tout le contexte littéraire des œuvres thomistes : d'abord avec un texte précédent du même sermon (voir *Bull.* I, n° 1158), ensuite avec les écrits contemporains : le *Quodl.* 6 et 7 (Pâques 1272), *S. theol.* 3ª q. 27 a. 2 (de la même époque), *Compendium theologiae* c. 224 (vers 1273), l'exposition sur le Psautier (d'octobre 1272 à décembre 1273). Partout, dans ces textes, S. Thomas se montre réfractaire au privilège marial.

L'exégèse du P. de B., solidement étayée, nous paraît plus conforme au sens obvie des mots que l'interprétation contraire qui n'est pas sans subtilité. Si donc il fallait maintenir comme authentiques dans le sermon sur l'*Ave Maria*, les termes *nec originale incurrit*, il faudrait — puisque nous sommes en présence d'une *reportatio* — les attribuer au reportateur et conclure avec le P. de B. que celui-ci se serait mépris sur l'enseignement du maître. O. L.

411. A. JANSSENS. *Sint Thomas over Maria's Hemelvaart.* — Thom. Tijdschr. 2 (1931) 239-242.

S. Thomas ne parle qu'incidemment (*Supplem.* q. 79 a. 1 ; *Expos. super Symb. Apost.* ; *S. theol.* 3ª q. 27 a. 1) de l'assomption de la Vierge, à laquelle il croit comme tous ses contemporains. Sur quoi se base sa croyance? Ni sur l'Écriture — Thomas nous le dit lui-même — ni sur les apocryphes, estime le P. J., mais sur des raisons théologiques, empruntées d'ailleurs au Pseudo-Augustin, *Liber de Assumptione.* Oui, sans doute, saint Thomas justifie ainsi sa croyance, mais celle-ci a pour fondement la tradition de l'Église. Le P. J. nous paraît oublier cet élément essentiel. M. C.

412. J. MULSON. *La possibilité de la vision béatifique dans saint Thomas d'Aquin.* Thèse de doctorat. — Langres, Imprimerie Champenoise, 1932 ; in 8, XI-93 p.

Deux parties : la vision béatifique est-elle possible ? comment la vision béatifique est-elle possible ? Dans chacune d'elles l'auteur étudie en

ordre chonologique les textes de saint Thomas : Commentaire des Sentences, *De veritate, Contra Gentiles, Compendium theologiae, Summa theologica.* M. M. rejette l'interprétation de Cajetan relative au désir naturel de voir Dieu. Il s'agit bien d'un désir de nature pure. Ce désir est élicite, universel cependant, puisqu'il peut exister dans tous les hommes : la nature humaine est ainsi faite que son désir ne s'arrête à aucun bien créé. Cette réalité offre une base suffisante pour un argument de raison, complètement démonstratif, de la possibilité de la vision intuitive. Cela ne détruit pas la gratuité du surnaturel. Saint Thomas admet la possibilité d'une béatitude naturelle, il l'appelle même *felicitas perfecta, vera felicitas, ultima felicitas* (l'auteur renvoie à *C. Gent.* 3, 48, où il est manifestement question de la vision intuitive, et non pas de la fin naturelle dans laquelle saint Thomas refuse constamment de reconnaître une *beatitudo perfecta*). L'inquiétude laissée par le désir inassouvi de la vision ne s'oppose pas à un bonheur réel chez les enfants morts sans baptême.

G. L.

413. F. J. Dotres y Aurrecoechea. *Santo Tomás de Aquino y las leyes.* — Rev. Cienc. juríd. soc. 13 (1930) 303-355, 421-484 ; 14 (1931) 137-175, 274-308, 439-477, 593-632.

M. D. suit pas à pas le texte de saint Thomas d'Aquin 1^a2^{ae} q. 90-97, embrassant ainsi toute la théorie générale des lois. Il est donc inutile de détailler le contenu du travail. S'il arrive à M. D. de supprimer un article (q. 91 a. 6), à maintes reprises il enrichit le commentaire du texte par des questions préliminaires (existence de la loi naturelle) ou supplémentaires (résistance aux lois injustes) ou en traitant des questions étudiées ailleurs par S. Thomas (loi naturelle et décalogue, dispense de celui-ci, formes du gouvernement). Le commentaire est judicieux, très proprement présenté.

M. D. ne s'est pas enquis des prédécesseurs de S. Thomas ; il note toutefois à l'occasion l'opinion de théologiens du XIIIe siècle, tels Alexandre de Halès, S. Bonaventure, Richard de Mediavilla. En revanche, il s'attache aux commentateurs, spécialement à ceux du XVIe et du XVIIe siècles : Cajetan, Soto, Medina, Valentia, Banez, Suarez, Gonet. Sous ce rapport, la documentation de M. D. rendra de bons services aux maîtres chargés de professer le traité *De legibus*.

On eût désiré quelques éclaircissements sur q. 90 a. 2 (le bien commun, opposé au bien privé) et q. 94. a. 2 (pluralité des principes du droit naturel).

Peut-être M. D. a-t-il eu trop le souci d'introduire son commentaire par une vie de S. Thomas et par la chronologie de ses œuvres, un peu vieillie il est vrai, puisqu'elle reproduit celle donnée par Mgr Grabmann en 1920.

L'étude de M. D. a paru sous forme de volume en 1932, avec le sous-titre *Ensayo de Filosofia del Derecho.* O. L.

414. M. J. Laversin O. P. *Droit naturel et droit positif d'après saint Thomas.* — Rev. thom. 38 (1933) 3-49, 177-216.

Ample exposé scolaire de la théorie de S. Thomas d'Aquin sur la loi naturelle, dans son extension à tout être d'abord, à l'homme ensuite ; sur la loi positive et ses rapports avec la loi naturelle ; sur le droit de propriété qui, d'après S. Thomas, se rattache à l'une et à l'autre. D'intention purement didactique, ces pages du P. L. font abstraction de la genèse et du développement interne de la pensée du saint docteur.

O. L.

415. A. SAPORI. *Il giusto prezzo nella dottrina di san Tommaso e nella pratica del suo tempo.* — Arch. stor. ital., ser. VII, 18 (1932) 3-56.

Dans cet exposé de l'histoire économique au XIIIe siècle et au début du XIVe (retraçant les règles usitées dans les marchés et spécialement dans la fixation des prix), on lira avec profit les pages consacrées à la théorie de S. Thomas d'Aquin : la norme fondamentale du juste prix qui est le juste milieu, la justification de la richesse ; surtout les éléments du juste prix, conditionné normalement, non seulement par le travail, les dépenses et la qualité sociale des contractants, mais aussi — et ici M. S. contredit la thèse de S. Hagenauer (cf. *Bull.* I, n° 1076) — par la loi de l'offre et de la demande, et conditionné exceptionnellement par l'état défectueux de la chose en vente. Exégèse suggestive de 2ª 2ªᵉ q. 61 a. 4 et q. 77, qu'il eût été utile de rapprocher du commentaire de S. Thomas sur le livre V de l'Éthique à Nicomaque. O. L.

416. A. FANFANI. *Le origini dello spirito capitalistico in Italia* (Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro-Cuore, Serie 3ª : Scienze sociali 12). — Milano, Soc. ed. « Vita e pensiero », 1933 ; in 8, VI-180 p. L. 10.

Instructive contribution à l'histoire des doctrines économiques en Italie du XIIIe au XVe siècle. Deux exposés s'y entre-croisent : l'évolution de la pratique, la détermination des doctrines qui la soutiennent ou la contredisent. M. F. débute par l'exposé de la théorie assez rigide de S. Thomas d'Aquin sur la finalité des biens temporels, les moyens licites de les acquérir (juste prix, condamnation du prêt à intérêt) et l'usage qu'on doit en faire. La conception thomiste exerça une incontestable influence sur les mœurs économiques et sociales ; toutefois, sans tarder, la coutume y dérogea en maintes questions (usure) et des lois enrayèrent son application. Dans l'entre-temps d'ailleurs, au cours du XIVe siècle, la vie économique italienne subissait de profondes modifications. Et comme la Toscane en fut le premier théâtre, rien d'étonnant que des théologiens de la contrée n'aient tenté d'assouplir les principes thomistes à la situation nouvelle. Ce fut avant tout l'œuvre de S. Antonin de Florence et de S. Bernardin de Sienne, auxquels M. F. ajoute le B. Jean Dominici, Savonarole et Cajetan. Les pages consacrées à leurs doctrines économiques sont des plus intéressantes ; elles nous montrent que, tout en apportant quelques atténuations (licéité du profit, du commerce, du

prêt à intérêt, du contrat de société, devoir de l'aumône), ces théologiens maintiennent les grandes lignes de la conception thomiste et ne peuvent être considérés comme les précurseurs de la conception capitaliste moderne. C'est plutôt chez Léon-Baptiste Alberti que s'annoncent les tendances nouvelles qui, laissant dans l'ombre la fonction sociale de la richesse, en soulignent l'aspect individualiste. O. L.

417. A. M. KNOLL. *Der Zins in der Scholastik.* — Innsbruck, Verlagsanstalt Tyrolia, [1933] ; in 8, 211 p. S. 17.

Ce titre recouvre un exposé historique de la doctrine du prêt à intérêt chez les théologiens depuis le XIIIe siècle jusqu'à nos jours. On le devine, M. K. ne pouvait guère, en quelque 200 pages, que brûler les étapes. Au surplus, il s'est borné aux deux tendances les plus caractéristiques : celle des théologiens dominicains, hostiles, dans l'ensemble, à la légitimité du prêt à intérêt, celle des théologiens jésuites, favorables au contraire. Seules doivent être signalées ici les pages consacrées à l'école dominicaine du moyen âge, avec ses deux chefs de file S. Thomas d'Aquin et S. Antonin de Florence.

Sans doute les sources qu'il utilisait (Aristote, le droit romain, les Pères de l'Église, les écrivains du temps) portaient S. Thomas d'Aquin à condamner le prêt à intérêt ; toutefois M. K. découvre dans ses écrits l'amorce de la distinction entre le « Darlehenzins » et le « Kapitalzins » : le premier, prêt à intérêt du *mutuum*, est nettement rejeté, mais, par endroits, S. Thomas ne serait pas réfractaire à une certaine productivité du capital. S. Thomas n'est donc pas extrémiste : il condamne l'usure, mais non point tout prêt à intérêt, car il en admet la légitimité non seulement, comme l'avait fait S. Albert le Grand, dans le cas de *locatio*, mais aussi dans celui de *societas*. Ce qui autorise M. K. à taxer d'erreur l'opinion que l'Église, au moyen âge, a condamné absolument toute pratique du prêt à intérêt.

Avec S. Antonin, la doctrine dominicaine réalise un progrès notable. Tout en restant fidèle aux principes de S. Thomas, il en fait une application plus large, en condescendant davantage aux mœurs économiques de son siècle : s'il condamne l'usure, il légitime le prêt à intérêt dans les cas de *locatio*, de *conductio*, dans le cas de *societas*, beaucoup plus explicitement que S. Thomas, et dans le cas des monts-de-piété où la caution se légitime *ratione laboris et periculi*.

Les deux études de M. K. et de M. A. Fanfani (cf. *Bull.* II, nº 416), se complétant et par endroits se corrigeant mutuellement, illustrent de manière suggestive l'influence réciproque de la doctrine morale et des mœurs. O. L.

418. E. KURZ O. F. M. *Individuum und Gemeinschaft beim hl. Thomas von Aquin.* — München, J. Kösel und F. Pustet, [1933] ; in 8, 164 p. Mk. 3.80, rel. 4.80.

Quels rapports S. Thomas d'Aquin a-t-il conçus entre l'individu et

la société, le bien privé et le bien commun ? D'après les uns, remarque le P. K., qui aligne à cet effet nombre d'auteurs, ce qui prime chez S. Thomas c'est la dignité personnelle de l'être humain pour le perfectionnement duquel la société n'est qu'un moyen ; d'après d'autres, ce qui domine c'est la société à laquelle l'individu est ordonné, comme la partie au tout. Comme on le devine, S. Thomas, ennemi des solutions extrémistes, a dû tenir une position moyenne. La difficulté est de la bien définir.

A cet effet, le P. K. a soigneusement repéré et examiné tous les textes du maître. Sans doute, remarque-t-il, S. Thomas s'est bien gardé d'hypostasier la société : l'unité du corps social est, non point une unité substantielle, mais une unité accidentelle, résultant de l'ordre de ses parties, *unitas ordinis*. D'autre part, nombreux sont les textes où S. Thomas rappelle que l'homme fait partie d'un tout, de l'univers, de la société civile ; et s'il maintient que toute nature intellectuelle a sa fin propre, personnelle, cela ne diminue en rien l'appartenance de l'individu au groupe. Au surplus, S. Thomas souligne fortement le caractère social de l'homme : c'est précisément parce qu'il est *naturaliter animal sociale* que l'homme a besoin de la société. A plusieurs reprises, après Aristote, S. Thomas proclame que le bien commun est plus « divin » que le bien privé. Non cependant que la règle soit universelle : le P. K. souligne, jusqu'à la mettre en exergue à son livre, cette formule où S. Thomas délimite le champ d'application : *Bonum universi est maius quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere* (1ª 2ªe q. 113 a. 9 ad 2um). Le reste de l'ouvrage développe ce thème. Dans l'ordre des biens temporels (relations de l'individu avec la famille et la société), S. Thomas subordonne l'individu au groupe, et sous ce rapport, il est pleinement d'accord avec Aristote. En ce qui touche les biens de l'âme, S. Thomas souligne la dignité de celle-ci ; toutefois, d'après lui, la dignité de l'homme lui vient de ce qu'il est partie — *pars principalis* sans doute — de l'ensemble ; de plus, il complète certes Aristote en identifiant finalement le bien commun avec Dieu même, mais dans la formule principielle il reste fidèle à Aristote : au dessus de l'individu plane la société comme son but et son tout. En résumé, si S. Thomas a maintenu, avec la tradition chrétienne, la dignité de la personne humaine, dans l'ensemble il est, à la suite d'Aristote, de tendance nettement anti-individualiste.

Cet ouvrage du P. K., à la documentation abondante et aux arêtes incisives, est de ceux qu'il faut méditer. Nous ne croyons cependant pas qu'il ralliera tous les suffrages ; à plusieurs, maints textes sembleront trop fortement poussés dans le sens d'une exégèse sociologique. Mais, puisque la pensée de S. Thomas est si malaisément définissable, n'eût-ce pas été, ici encore, le devoir de l'exégète de s'en tenir rigoureusement aux règles de la méthode historique ? Au lieu de ramasser pêle-mêle les textes de toute époque, il eût été indispensable d'étudier, dans le commentaire sur les Sentences d'abord, et jusque dans ses moindres nuances, la première prise de contact de S. Thomas avec Aristote ; définir ensuite exactement la position individualiste de la Somme *Contra Gentiles* ; déterminer dans quelle mesure S. Thomas a maintenu cette position à travers ses commentaires sur l'Éthique et la Politique d'Aristote et enfin dans sa Somme

théologique. Au surplus, il faut se demander si S. Thomas a vu le problème avec la même acuité que les sociologues d'aujourd'hui ; et surtout s'il faut supposer *a priori* qu'il a fait la synthèse des éléments chrétiens et de la pensée aristotélicienne. Quand, dans 1ª 2ªᵉ q. 90 a. 2, S. Thomas se demande *utrum lex ordinetur semper ad bonum commune*, on voit clairement dans sa réponse se juxtaposer les deux solutions : l'une individualiste (la loi est faite pour acheminer l'homme à sa fin dernière, la béatitude personnelle, si fermement établie au début de la 1ª 2ªᵉ), l'autre sociale (la partie est faite pour le tout). Il faut se demander jusqu'à quel point la synthèse a été faite par S. Thomas et donc si, dans sa pensée, la première solution est subordonnée à la seconde. Sans vouloir aucunement diminuer le mérite de l'ouvrage du P. K., nous estimons que le dernier mot n'a pas encore été dit sur la pensée intime de S. Thomas d'Aquin. O. L.

XIVᵉ s. **419.** L. L. HAMMERICH. *Das Trostbuch Meister Eckeharts.* — Zeitschr. deutsche Philol. 56 (1931) 69-98.

Le *Liber Benedictus* ou *Buch der göttlichen Tröstung*, dont l'authenticité est hors de doute et qui s'est révélé une source importante des reproches faits à la doctrine d'Eckhart, est examiné dans cet article, fort bien mené, au point de vue du texte, du contenu et de la date de composition.

Pour la partie du traité qui n'est connue que par *Bâle Univ. IX 15*, H. M. se montrerait plus conservateur que son éditeur P. Strauch : aux corrections de celui-ci il préfèrerait en plusieurs endroits les leçons mêmes du manuscrit. Le texte de la dernière partie, c.-à-d. le sermon *Vom Edlen Menschen*, pour lequel on possède un second témoin, *Stuttgart Landesbibl. theol. et philos. 8° 13*, a conservé dans ce dernier manuscrit des formes plus anciennes, parfois de sens plus correct que dans *Bâle*.

De la comparaison du texte allemand avec les propositions du premier acte d'accusation il résulte que : 1. le traducteur latin, dont les négligences sont fréquentes, a suivi en partie un modèle qui s'écartait du texte allemand actuel ; 2. plusieurs corrections du texte allemand par le texte latin, et vice versa, sont possibles et même nécessaires ; 3. la traduction latine dont usa Jean Wenck était vraisemblablement la même que celle qui servit à l'acte d'accusation ; 4. la traduction du sermon *Vom Edlen Menschen* fut faite sur un texte plus proche de *Stuttgart* que de *Bâle*.

Après analyse du traité, M. H. tente de préciser sa date de composition et d'expliquer son union au sermon *Vom Edlen Menschen*, qui ne paraît avoir avec ce qui précède aucun lien spécial. L'acte d'accusation et Jean Wenck rapportent que l'ouvrage fut adressé à une reine de Hongrie. Il s'agit d'Agnès, veuve depuis 1301 d'André III de Hongrie, et Eckhart ne put sans doute entrer en relation avec elle que vers 1314, lorsqu'elle s'établit à Königsfelden. D'autre part un passage du *Buch der göttlichen Tröstung* (29, 11-16) doit se comprendre comme une allusion au sermon *Vom Edlen Menschen*, qui aurait été prononcé en présence d'Agnès, sans

doute au couvent de Töss, lors d'une visite de la reine à sa belle-fille Élisabeth. Le *Buch der göttlichen Tröstung* aurait été écrit peu après le sermon, c'est-à-dire aux environs de 1314. H. B.

420. MARSILIUS VON PADUA. *Defensor pacis*, herausgegeben von R. SCHOLZ. Fasc. 1 et 2 (Fontes Iuris Germanici Antiqui in usum Scholarum ex MGH separatim editi). — Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1932 et 1933 ; 2 vol. in 8, VII*-LXXIX-639 p. Mk. 13.50.

M. S., à qui la direction des MGH avait confié en 1912 la tâche d'éditer critiquement le *Defensor pacis*, vient de mener à bonne fin cette entreprise. Marsile de Padoue, après avoir attendu si longtemps cet honneur, se voit ainsi gratifié en quelques années d'une double édition critique (sur celle de M. Previté-Orton voir *Bull.* I, n° 53). Que les deux éditeurs, à peu de détails près, soient arrivés quasi indépendamment l'un de l'autre à des résultats identiques, c'est une précieuse garantie de la valeur du travail.

Dans une longue introduction, M. S. expose avec toute la compétence qu'on en pouvait attendre son opinion sur les problèmes que pose la tradition manuscrite du *Defensor pacis*. Aux manuscrits utilisés par M. Previté-Orton, il en ajoute cinq nouveaux, qui sans avoir une valeur particulière confirment le classement général des manuscrits. Ceux-ci, portés par là au nombre de 27 (en y comprenant une traduction italienne de 1363 et un recueil d'extraits) se divisent en deux grands groupes, appelés communément groupe français et groupe allemand. Le second se distingue du premier surtout par une série d'additions dues à l'auteur lui-même, qui entre 1324 et 1329 a revu son ouvrage à plusieurs reprises. Le manuscrit le plus important est *Tortose Bibl. capit. 141*, où ces corrections et additions ne sont pas encore incorporées au texte. La description qu'en donne M. S. (p. XXVI-XXXII) est exhaustive ; malheureusement, pour avoir dû comme M. Previté-Orton se contenter de photographies et n'avoir pas eu en mains le manuscrit lui-même, M. S. ne peut résoudre la question de savoir s'il s'agit du propre exemplaire de Marsile. Les origines du manuscrit restent obscures ; le caractère de l'écriture — une écriture de chancellerie — pourrait indiquer une piste à suivre.

Il n'y a donc pas eu de remaniement complet du *Defensor pacis* après 1324 comme certains ont cru pouvoir l'affirmer. Il n'y a eu non plus qu'un seul auteur : Marsile de Padoue. Jean de Jandun n'en fut pas à proprement parler le collaborateur ; rien dans le style ne trahit son influence, et lorsque Marsile composait son traité, il ne se trouvait pas auprès de lui et ses idées politiques étaient encore loin de s'accorder avec celles de son ami.

On trouvera aussi dans l'introduction une bonne mise au point de la biographie de Marsile, dont la plupart des dates sont encore assez flottantes, quelques indications sur les sources, le style, les éditions et les traductions du *Defensor*.

Le texte est basé sur *Tortose Bibl. capit. 141* et sur sa copie *Vienne Nat. Pal. lat. 464*, les deux manuscrits les plus proches de l'original. Dans certains cas on a eu recours au meilleur représentant du groupe français, *Oxford Magd. Coll. 86*. Les principales variantes des autres manuscrits et de l'édition princeps sont indiquées en note. Le texte obtenu diffère fort peu de celui adopté par M. Previté-Orton. De bonnes tables finales contribuent encore à rendre excellente cette édition. H. B.

421. P. Bohigas. *El repertori de manuscrits catalans de la Institució Patxot.* — Est. univ. catal. 16 (1931) 82-111 (suite, à suivre).

Cette section du répertoire de manuscrits catalans, entrepris depuis plusieurs années déjà par M. B., se compose de divers appendices. Signalons-en deux.

Le premier (p. 82-87) confronte un fragment de la traduction latine de l'*Excitatorium mentis ad Deum* de Bernard Oliver (éd. B. Fernandez) avec le texte catalan connu aujourd'hui par les deux manuscrits *Paris Nat. esp. 547* (édité récemment par M. B. ; cf. *Bull.* I, nº 659) et *240*. Les divergences entre ces deux manuscrits dénotent une revision du texte. M. B. renvoie à une étude postérieure la question de la priorité entre les deux versions.

Le quatrième appendice (p. 90-93) contient, d'après *Paris Nat. esp. 55*, un fragment intitulé *Apologia*, dont M. B. confirme l'attribution à Bernard Metge. Sa brièveté ne permet pas de deviner la teneur de l'ouvrage. Si ouvrage il y eut, car M. B. serait plutôt d'avis que l'*Apologia*, qui semble manifester l'intention de traiter des mêmes matières que le *Somni*, ne dut jamais recevoir une forme définitive. H. B.

422. J. Huijben O. S. B. *CR de E. Hugueny, G. Théry et A. L. Corin, Sermons de Tauler*, t. I et II (voir *Bull.* I, nºˢ 428, 1090). — Ét. carmél. 17, I (1932) 229-234.

Afin de réduire les dernières hésitations que le P. Théry pourrait garder au sujet de l'identité de Pierre de Nimègue, compilateur des *Institutiones taulerianae*, dom H. renforce la preuve de son identification avec Pierre Canisius. Lui seul, en effet, a eu avec Nicolas van Esch les relations qui expliquent les emprunts faits par les *Institutiones* au *Temple de l'âme*, œuvre de l'auteur de la *Perle évangélique*, édité par van Esch six mois seulement après le Tauler de Pierre de Nimègue.

Dom H. reprend brièvement la question de l'influence de Ruysbroeck sur Tauler, résumant ce qu'il a dit ailleurs avec plus de détails (voir *Bull.* II, nº 427). H. B.

423. M. d'Asbeck. *Documents relatifs à Ruysbroeck.* — Paris, E. Leroux, 1931 ; in 8, 136 p. Fr. 15.

Il peut être utile d'avoir sous la main, réunis en un volume, la plupart des témoignages anciens sur Ruysbroeck. Ils sont classés par Melle d'A. en deux catégories : sur la vie et sur les œuvres. Sur la vie, quatre sources directes : Jean de Leeuw, Gérard le chartreux, Jean de Schoonhoven et Gérard Groote ; deux indirectes : Henri Pomerius et Thomas a Kempis. Sur les œuvres, les renseignements de Pomerius, du disciple anonyme, de Thomas a Kempis, Miraeus et Valère André, des manuscrits.

Chacun de ces documents (pour la *Vita* de Pomerius on s'est contenté naturellement d'un renvoi aux *Analecta bollandiana*), traduits en français lorsque l'original n'est pas en latin, est précédé de quelques détails sur son auteur. Rien de neuf dans ces notices, et plusieurs inexactitudes. Pour Melle d'A. les quatre éloges de Jean de Leeuw sont des fragments glanés dans ses œuvres. Aucune hésitation au sujet de leur authenticité intégrale. Et cependant les deux premiers sont manifestement écrits après la mort de Ruysbroeck en 1381, quatre ans après celle de Jean de Leeuw, et l'auteur des deux autres, qui n'a pas connu personnellement Ruysbroeck, tient les détails qu'il rapporte de Jean de Schoonhoven. Dans les pages consacrées à démontrer l'inauthenticité du *Livre des douze vertus*, Melle d'A. ne paraît pas se douter que cette besogne a déjà été faite, et bien faite, à plusieurs reprises par le P. J. Van Mierlo.

A la table des manuscrits de Ruysbroeck, reprise à W. De Vreese, font suite le relevé des éditions et traductions, et la « nomenclature chronologique des études sur Ruysbroeck ». Tout cela est manifestement très incomplet. Signalons un détail : la Bibliothèque Sainte-Geneviève de Paris possède un exemplaire de l'édition, très rare, parue à Cologne en 1608, de la traduction latine de Surius.

Pour terminer, quelques pages sur l'histoire du monastère de Groenendael et le tableau des 101 couvents qui formaient la congrégation de Windesheim.

Ici comme dans l'autre volume de Melle d'A. (voir *Bull.* II, n° 433) la géographie est parfois fantaisiste : Wisques en Belgique ou Hérinnes en Brabant wallon. Quant à Enghien, il n'est ni brabançon, ni wallon.

H. B.

424. R. ROEMANS. *Beschrijvende bibliographie van en over Jan van Ruysbroeck.* — Jan van Ruusbroec, leven, werken, onder redactie van het Ruusbroec-Genootschap, Antwerpen (Mechelen, Het Kompas, 1931 ; in 8, 441 p. et 10 pl. Fr. 120) 325-395.

Cette bibliographie comprend trois parties : les œuvres de Ruysbroeck, leurs traductions, les travaux. La première partie se subdivise : les manuscrits, les éditions. La table des manuscrits, classés par traités, a été dressée par le P. Reypens d'après l'ouvrage fondamental de W. DE VREESE, *De handschriften van Jan van Ruusbroec's Werken*, Gand, 1900-02. On n'a pas indiqué les manuscrits non étudiés par De Vreese.

La suite de la bibliographie (éditions, traductions, travaux) ne comprend pas moins de 237 numéros. Ici encore, DE VREESE (*Biographie nationale*, t. 20, 1909, c. 587-591) a servi de base à M. R., qui l'a continué jusqu'à nos jours. Sans doute, ce catalogue n'est pas exhaustif, et plusieurs productions insignifiantes eussent pu sans dommage être négligées au profit d'études sérieuses qui sont omises. Néanmoins il rendra de précieux services, d'autant qu'assez souvent une brève indication du contenu et, plus rarement, une appréciation sont jointes aux titres des travaux.

H. B.

425. H. LINDEMAN O. S. B. *De bronnen van Ruusbroec's leven.* — Jan van Ruusbroec, leven, werken (voir *Bull.* II, nº 424) 42-49.

Les sources de la vie de Ruysbroeck sont partagées par dom L. en trois catégories : les écrits de Ruysbroeck, les témoins contemporains (le chartreux Gérard de Saintes, Guillaume Jordaens, le cuisinier Jean de Leeuw, Gérard Groote, le norbertin Pierre de Hérenthals et Jean de Schoonhoven), les biographes (Jean de Schoonhoven et Henri Pomerius).

Les écrits, miroirs fidèles de la vie intérieure de Ruysbroeck, sont muets sur les événements extérieurs de son existence. Tout au plus peut-on glaner dans quelque colophon de manuscrit la date d'un ouvrage ou le nom d'un traducteur.

Plusieurs témoins contemporains ont vu ces derniers temps leur valeur contestée par M. P. O'Sheridan. Dom L. les défend sommairement. La préface du chartreux Gérard au recueil de cinq ouvrages de Ruysbroeck ne décèle aucun indice sérieux de remaniements et d'interpolations. Contre l'attribution à Ruysbroeck lui-même du prologue et de la traduction latine des *Noces spirituelles* (voir *Bull.* I, nº 113), on renvoie à la réfutation promise naguère par la rédaction de *Ons geest. Erf* (3, 1929, p. 210). Des quatre éloges de Jean de Leeuw, dont M. O'Sheridan nie l'authenticité, dom L. retient les deux premiers, sous bénéfice d'un examen plus approfondi, et suit pour les deux autres l'opinion du P. Van Mierlo, qui leur assigne une date plus tardive.

La vie de Ruysbroeck par Jean de Schoonhoven est perdue depuis longtemps. Dom L. se refuse à prendre au sérieux l'essai de reconstitution tenté par M. O'Sheridan au moyen d'un découpage savant de la vie de Pomerius. Les arguments de cet auteur ne manquent pas en effet de fantaisie, mais tout y est-il condamnable ? Reste Henri Pomerius (Uten Boghaerde) la source principale pour une biographie de Ruysbroeck. Contre M. O'Sheridan encore, qui en fait un faussaire et un plagiaire, dom L. en défend la probité historique et la bonne information. Les faits confirment-ils ce jugement, reposant sur le caractère de Pomerius plus que sur son œuvre même ? La question se pose et, après l'enquête du P. Lefèvre (voir *Bull.* II, nº 429), on ne trouvera pas exempte de témérité cette confiance de dom L., même accompagnée de ses réserves générales touchant l'objectivité de l'hagiographie médiévale. H. B.

426. D. A. Stracke S. J. *Jan Van Ruusbroec's leven en karakter.* — Jan van Ruusbroec, leven, werken (voir *Bull.* II, n° 424) 60-100.

Le P. S. ne cache pas les difficultés et les lacunes que présente une reconstitution de la vie et de la physionomie morale de Ruysbroeck basée quasi uniquement sur le récit de Pomerius. Quant à la valeur historique de ce récit, son opinion (p. 61) est la même que celle de dom Lindeman (voir *Bull.* II, n° 425) et il n'abandonne Pomerius que lorsque celui-ci dépasse les bornes du vraisemblable.

Dans la première partie, la plus développée (p. 70-89) et qui va de la naissance de Ruysbroeck à la fondation de Groenendael, le P. S. raconte les origines, la jeunesse, les études, le ministère pastoral du jeune prêtre bruxellois. Portrait très vivant, qui dénote une parfaite connaissance de l'époque, mais où la fermeté de certains traits apparaît peu proportionnée à l'inconsistance des données historiques sur lesquelles ils s'appuient (voir *Bull.* II, n° 429).

La seconde partie est consacrée à la vie religieuse. Le P. S. ne parle que sommairement des origines de Groenendael dont le P. M. Verjans O. F. M. retrace l'histoire dans ce même volume (*De geschiedenis van het klooster van Groenendael*, p. 290-308) ; il exclut également les relations extérieures de Ruysbroeck, sujet traité par dom Huijben (voir *Bull.* II, n° 427). Reste le tableau de la vie retirée du mystique, partageant son temps entre la prière, la composition de ses ouvrages et les colloques pieux avec ses confrères. Sa sainteté est mise en relief par quelques-uns des incidents rapportés par Pomerius. H. B.

427. J. Huijben O. S. B. *Uit Ruusbroec's vriendenkring.* — Jan van Ruusbroec, leven, werken (voir *Bull.* II, n° 424) 101-150.

Par ce titre dom H. entend, non point les amis bruxellois de Ruysbroeck, ni ses confrères, mais ses correspondants ou ses visiteurs à Groenendael, témoins du rayonnement et de l'attirance qu'exerçaient les vertus et la doctrine du « dévôt prieur ». Ce sont les chartreux d'Hérinnes, les clarisses de Bruxelles, les reclus de Cologne, les « amis de Dieu » d'Allemagne, Gérard Groote et la baronne de la Marck, Élisabeth de Hamal.

De ces recherches variées, menées avec beaucoup de compétence, nous retiendrons ici la précision de quelques dates et l'examen des relations entre Tauler et Ruysbroeck. Le voyage à Hérinnes est placé vers 1362, avec beaucoup de vraisemblance. Ce détail et la dédicace du *Livre des sept clôtures* à Marguerite de Meerbeke, clarisse de Bruxelles, permettent à dom H. de préciser la date de plusieurs ouvrages de Ruysbroeck, dans la supposition que la liste de Pomerius respecte l'ordre chonologique. Malheureusement, nous avons dû renoncer à trouver un accord entre les différentes dates proposées p. 108, 110 et 121.

Dom H. est plus heureux lorsqu'il veut prouver l'utilisation de Ruysbroeck par Tauler. Des textes parallèles eux-mêmes invoqués par le P. Théry en faveur de la thèse contraire (citation de S. Grégoire dans le

Livre des quatre tentations et dans le Sermon 79 de Tauler), il montre clairement que Ruysbroeck n'a pu connaître S. Grégoire à travers Tauler seulement et que Tauler, ne corrigeant qu'à moitié une erreur de Ruysbroeck, trahit sa source immédiate.

A propos des Chartreux d'Hérinnes, notons que la récente édition de la chronique de ce monastère est beaucoup moins catégorique au sujet de l'identification du *Broeder Gheraert*, auteur du prologue au recueil de cinq traités de Ruysbroeck, avec Gérard de Saintes : « l'état des documents ne permet qu'une hypothèse provisoire (E. LAMALLE S. J., *Arnold Beeltsens et Jean Ammonius, Chronique de la Chartreuse de la Chapelle à Hérinnes-lez-Enghien*, Louvain, 1932, p. 53) ». H. B.

428. J. VAN MIERLO S. J. *Ruusbroec's bestrijding van de ketterij.* — Ons geest. Erf 6 (1932) 304-346.

La majeure partie de cette étude est consacrée à relever dans les œuvres de Ruysbroeck tous les endroits où il est parlé d'hérésie. De cet examen, le P. V. M. dégage des conclusions importantes, mais dont les bases ne laissent pas de paraître parfois un peu fragiles.

Les erreurs dont parle Ruysbroeck et qu'il combat ont toutes trait à la fausse mystique (rien n'indique cependant que les incrédules du ch. 8 du *Royaume des amants* soient en même temps de faux mystiques). En suivant l'ordre des ouvrages rapporté par Pomerius — et le P. V. M. y voit une confirmation que cet ordre est chronologique — deux aspects différents apparaissent de ce faux mysticisme, dont le point de départ est un faux dépouillement intérieur. Le premier, attaqué par les plus anciens écrits de Ruysbroeck, aboutit à une espèce de quiétisme, et c'est l'erreur des bégards et béguines. Le second, qui a davantage Dieu et la divinité pour objets, mène au panthéisme et ce caractère panthéiste s'accentue et est dénoncé avec une vigueur croissante dans les œuvres postérieures de Ruysbroeck ; d'abord dans les *Sept clôtures*, puis plus explicitement dans le *Miroir du salut éternel*, enfin en un exposé systématique dans le *Livre des douze béguines*. Ce serait la doctrine d'Eckhart.

De cette constatation, il s'ensuit que, si les œuvres de Ruysbroeck ont gardé quelques traces de la doctrine de Bloemardinne, c'est surtout dans les *Noces spirituelles* qu'on les trouvera sous les espèces d'un quiétisme mystique proche de celui des bégards. D'autre part, Ruysbroeck ne semblerait pas être entré en contact avec la doctrine d'Eckhart avant les années 1355-1360. C'est ce que pense le P. V. M., après une confrontation des erreurs combattues par Ruysbroeck et des théories d'Eckhart, ou mieux de quelques propositions des actes d'accusation ou de condamnation. C'est d'ailleurs à cette époque également que doit remonter l'attaque violente du cuisinier de Groenendael, Jean de Leeuw, contre le mystique rhénan. Si le panthéisme attribué par Ruysbroeck à Eckhart est assez grossier, c'est qu'il n'a pas lu ses écrits et qu'il ne connaît ses idées que par ouï-dire. Ruysbroeck n'a donc pas construit sa doctrine mystique sous l'influence d'Eckhart ; il en ignore les théories les plus caractéristiques et celles qui leur sont communes il les tient d'autres sources : la mystique

néerlandaise du XIIIe siècle ou la théologie mystique de S. Bernard, S. Thomas ou S. Bonaventure.

La question de l'indépendance de Ruysbroeck vis-à-vis de la mystique rhénane est trop importante pour pouvoir être tranchée au moyen des preuves ébauchées par le P. V. M. Les problèmes, toujours pendants, au sujet des écrits et des doctrines d'Eckhart enlèvent à la comparaison sa solidité. Que ce soit seulement vers 1355-1360 que Ruysbroeck ait eu connaissance des idées d'Eckhart, c'est fort peu probable, car dès avant 1350 il était en relation avec les « amis de Dieu » des bords du Rhin, a qui il envoyait un exemplaire des *Noces spirituelles.* H. B.

429. P. Lefèvre O. Praem. *Le séjour du mystique brabançon Jean de Ruusbrooc à Bruxelles.* — Rev. Hist. ecclés. 29 (1933) 387-398.

Le dépouillement systématique des archives bruxelloises, surtout des riches archives de l'église Sainte-Gudule, en vue d'y trouver des traces du séjour de Ruysbroeck à Bruxelles, n'a mené le P. L. qu'à des résultats plutôt négatifs, qui ne manquent cependant pas d'importance.

Aucun document sur Ruysbroeck lui-même. Rien qui éclaire ses origines ou témoigne de son appartenance au clergé de la collégiale Sainte-Gudule. Sur quelques points secondaires, les archives contredisent ou complètent le récit de Pomerius : Jean Hinckaert, le parent de Ruysbroeck, n'était pas chanoine de Sainte-Gudule mais simple chapelain ; il abandonna sa charge avant 1337, tandis que Francon de Coudenberg, chanoine mineur, renonce à sa prébende en 1339. Le chapelain Godefroid Kerreken, dont la voix tonitruante troublait les offices d'après Pomerius, n'apparaît dans les listes du clergé de la collégiale que beaucoup plus tard, entre 1362 et 1402.

Le point capital où le P. L. veut prendre Pomerius en défaut est la lutte contre l'hérétique Bloemardinne. De cet épisode non plus aucun écho ne s'est conservé dans les sources bruxelloises. D'autre part, les actes diplomatiques permettent de suivre, de 1305 à sa mort en 1335, Heilwige Bloemaert, en qui reconnaissent la Bloemardinne ceux qui refusent d'identifier celle-ci avec Hadewyck. Cette fille de l'échevin Guillaume Bloemaert y apparaît comme une femme dévote, constituant des rentes pour la célébration d'un obit perpétuel, fondant une chapellenie, prenant des dispositions pour qu'après sa mort sa maison soit transformée en hôpital. D'accusation d'hérésie, de lutte doctrinale, pas de trace. Fait d'autant plus étrange qu'une des dernières fondations pieuses d'Heilwige Bloemaert est faite en présence de Jean Hinckaert lui-même. Abstraction faite de questions secondaires et d'hypothèses fragiles, la question se pose donc de la légitimité de l'équation Bloemardinne-Heilwige Bloemaert, et aussi celle, plus générale, de la valeur historique du récit de Pomerius. H. B.

430. J. Van Mierlo S. J. *De Bloemardinne-episode in het leven*

van den Gelukzaligen Joh. van Ruusbroec. — Ons geest. Erf 7 (1933) 305-340.

Réponse à l'article du P. Lefèvre (voir *Bull.* II, nº 429). Le P. V. M. se borne à l'examen de la question controversée au sujet de Bloemardinne. Le récit de Pomerius (*Anal. bolland.* 4, 1885, p. 286), par la doctrine qu'il attribue à Bloemardinne et par diverses expressions qu'il emploie, ne cadre parfaitement qu'avec la première moitié du XIVe siècle ; la lutte de Ruysbroeck contre cette hérésie s'y présente comme n'ayant commencé qu'après la mort de Bloemardinne. Ce que les archives bruxelloises nous apprennent d'Heilwige Bloemaert s'accorde au mieux avec ce récit et tout conduit à renforcer l'hypothèse de l'identification de ces deux personnages. Enfin, une dernière lance est rompue contre ceux qui voudraient reconnaître dans la Bloemardinne de Pomerius la mystique Hadewyck du XIIIe siècle.

L'argument principal, qui permet au P. V. M. d'esquiver la difficulté soulevée par le peu de rapport qui semble exister entre le portrait d'Heilwige Bloemaert tel qu'il se dégage des actes diplomatiques et celui que trace Pomerius de Bloemardinne, est le suivant : Bloemardinne ne fut dénoncée comme hérétique qu'après sa mort ; ce n'est qu'après 1335 que Ruysbroeck attaqua sa doctrine ; dès lors rien d'étonnant, au contraire, si Heilwige Bloemaert apparaît simplement, dans les actes qui la mentionnent, comme une personne pieuse, soucieuse de bienfaisance. Cet argument, le P. V. M. prétend le tirer du récit même de Pomerius. Les indices relevés p. 310-311 nous paraissent faibles et quelque peu subjectifs. Pomerius, n'introduisant la réfutation de Ruysbroeck qu'après avoir parlé de la mort de Bloemardinne, suivrait un ordre strictement chronologique. Rien ne le prouve, et les deux phrases où il est question du renom de Bloemardinne défunte peuvent s'expliquer avec autant de vraisemblance comme une parenthèse. Pomerius venant de dire : *sedebat quippe docens et scribens in sede argentea,* ajoute tout naturellement le détail que ce siège fut présenté (comme une relique) après la mort de Bloemardinne à la duchesse de Brabant (malade et pour obtenir sa guérison sans doute) ; de là ce qui suit sur les boîteux qui espéraient leur guérison *defuncti corporis attactu.* De plus, selon Pomerius, Bloemardinne, de son vivant, était considérée *tanquam inventrix novae doctrinae* ; ni ses idées avaient attendu sa mort pour porter leurs mauvais fruits, ni ses écrits pour prendre leur sens pervers, et Ruysbroeck *illico perversae se doctrinae opposuit.* Traduire, avec le P. V. M. (p. 325), *ob suae opinionis redolentiam* : « à cause de la réputation de sainteté en laquelle elle était tenue », n'est pas heureux ; il s'agit de doctrine et non de sainteté, comme deux lignes auparavant : *suae opinionis discipulis.*

Bref, la thèse soutenue par le P. V. M. est peut-être excellente, mais l'argument sur lequel elle s'appuie est loin d'être apodictique et l'accord ne paraît pas encore trouvé entre le récit de Pomerius et ce que les archives nous apprennent d'Heilwige Bloemaert. H. B.

431. J. Van Mierlo S. J. *Naschrift bij de Bloemardinne episode. Adelwip = Hadewyck.* — Ons geest. Erf 7 (1933) 341.

Le P. V. M. a trouvé dans un manuscrit allemand — dont il ne nous confie pas l'identité — un écrit attribué à une sainte *Adelwip*. Il s'agit sans nul doute d'Hadewyck, car l'incipit correspond au début de sa 10e lettre. H. B.

432. Jan van Ruusbroec. *Werken.* I. *Het rijcke der ghelieven. De gheestelike brulocht,* bewerkt door J. B. Poukens S. J. en L. Reypens S. J. — Mechelen, Het Kompas, 1932 ; in 8, XLVII-263 p.

Pour célébrer le 550e anniversaire de la mort de Ruysbroeck (1381) le Ruusbroec-Genootschap a entrepris d'en rééditer les œuvres. Le temps relativement court dont on disposait ne permettait pas d'envisager la possibilité d'une édition critique ; on a dû se contenter d'établir le texte sur les deux manuscrits *Bruxelles Bibl. roy. 19295-19297* (= A) et *1165-1167* (= F), contrôlés par quelques autres. Ces deux manuscrits se présentent d'ailleurs avec les garanties les plus sérieuses : le premier faisait partie de la collection officielle des œuvres de Ruysbroeck conservée à Groenendael et fut écrit vers 1381 ; le second est une copie directe de la partie perdue de cette même collection. L'édition actuelle remédiera donc avantageusement à la rareté de celle publiée en 1858-68 par J. B. David et dont il ne fut tiré que 170 exemplaires. Elle lui sera en outre supérieure au point de vue philologique, grâce à une pureté plus grande du texte brabançon.

Ce premier volume, des quatre que doit comporter l'édition, contient le *Royaume des amants* et les *Noces spirituelles.* Pour chacun des deux ouvrages, une introduction recherche la date de composition, indique les manuscrits employés et donne un bref résumé du contenu. Le *Royaume des amants* fut écrit du temps que Ruysbroeck habitait encore Bruxelles, sans doute plusieurs années avant 1343. Son texte est établi par le P. Poukens d'après F avec l'aide de trois autres manuscrits les plus importants. Avec de bonnes raisons les *Noces spirituelles* sont maintenues à la deuxième place dans la suite chronologique des écrits de Ruysbroeck, suivant l'ordre du recueil de Groenendael et la liste de Pomerius. Le P. Reypens, qui en prépare depuis de longues années déjà une édition critique, a tenu compte pour appuyer ou corriger F, non seulement de 8 mss (3 d'entre eux avaient heureusement été collationnés avant de disparaître dans l'incendie de la bibliothèque de l'université de Louvain en 1914), mais des traductions latines de Guillaume Jordaens, Gérard Groote, Surius, et de deux autres traductions allemandes. Les manuscrits des *Noces* se divisent en deux catégories, dont l'une, originaire des provinces du Nord des Pays-Bas, représente une seconde rédaction. Ses leçons, adoptées parfois par David, ont été ici reléguées dans les variantes,

réduites d'ailleurs à l'essentiel. Le texte ainsi obtenu, et clairement divisé, paraît excellent et l'on peut croire que l'édition critique future ne viendra plus guère le modifier. H. B.

433. M. D'ASBECK. *La mystique de Ruysbroeck l'Admirable.* Un écho du néoplatonisme au XIVe siècle. — Paris, E. Leroux, 1930 ; in 8, IX-312 p.

Cet ouvrage comprend quatre parties : l'époque de Ruysbroeck, la vie, le système et ses antécédents historiques, l'œuvre mystique. La première partie (p. 4-43) est un tableau assez grandiloquent et peu nuancé de la chrétienté au XIVe siècle. La seconde (p. 47-81) ne fait que reprendre sans grand effort de critique le récit de Pomerius, en y ajoutant ce que tout le monde connaît depuis longtemps. La quatrième (p. 194-293) analyse, ouvrage par ouvrage, toute la production littéraire de Ruysbroeck d'après l'édition de J. B. David. Elle pourra rendre service pour une première prise de contact avec cette doctrine, encore que plus d'une appréciation soit à redresser.

Reste la partie centrale (p. 83-192), la plus importante de l'ouvrage. Ici encore, on peut élaguer sans dommage les pages 128 à 192, où Melle d'A. ne se borne pas à rechercher les chaînons principaux qui relient Ruysbroeck au néo-platonisme antique (Proclus et le Pseudo-Denys d'une part ; Plotin, Marius Victorinus et Augustin de l'autre), mais se préoccupe surtout d'exposer une thèse qui lui paraît chère sur les origines du néo-platonisme alexandrin et ses rapports avec le christianisme, les religions à mystères, et l'Inde qu'il ne faut pas oublier. Les digressions plutôt disparates dont est entrecoupé cet exposé nous éloignent davantage encore de Ruysbroeck. Qu'on en juge par ces quelques titres courants: les versets 3 et 4 du prologue du IVe évangile (Melle d'A. reproduit presque telle quelle sa contribution de naguère au jubilé de M. Loisy : *La ponctuation des versets 3 et 4 du Prologue du IVe Évangile et la doctrine du Logos*, dans *Congrès d'histoire du christianisme*, t. I, Paris, 1928, p. 220-228. Ici comme là, elle persiste à situer Jean Scot Erigène « au huitième siècle »), le verbe *γίγνομαι* n'implique pas création, pas de création *ex nihilo* dans les Écritures, pas de création des âmes dans les Écritures, pas de dualisme métaphysique dans les Écritures, le mythe de la résurrection, mort et résurrection chez saint Paul, etc. *Varietas delectat.* L'auteur nous avertit, p. 164 n. 5, qu'elle renonce à traiter la question de l'« existence d'un original araméen du Prologue (du IVe évangile) et d'une tradition mandéenne qui lui servirait de base ».

Au sujet des sources directes de Ruysbroeck, la position de Melle d'A. est nette. Ruysbroeck n'a dû connaître que des rudiments de latin ; en tout cas, il « n'a certainement pas lu de traités latins (p. III) ». Du coup le problème s'éclaircit notablement. On peut exclure tous les théologiens scolastiques ; et même S. Augustin et S. Grégoire, car l'unique citation que fait Ruysbroeck de chacun d'eux peut fort bien avoir été trouvée « dans un pénitenciel ou bien dans un recueil d'homélies morales telles

qu'on en lit au réfectoire des couvents pendant les repas (p. 88) ». Les arguments par lesquels M. A. Wautier d'Aygalliers avait cru prouver une influence d'Albert le Grand, de Thomas d'Aquin et de Bonaventure sont réfutés l'un après l'autre. Une victoire plus facile encore est remportée sur la thèse, défendue par M. P. O'Sheridan, du joachimisme de Ruysbroeck.

Parmi les écrits en langue vulgaire qu'a pu connaître le mystique de Groenendael, il faut écarter ceux d'Hadewyck : leur lyrisme sensuel n'a rien, ni dans la forme ni dans le fond, qui ait inspiré directement Ruysbroeck. Celui-ci, en dehors de l'Écriture qu'il cite abondamment, a connu, dans sa langue maternelle sans doute, les Sermons sur le Cantique des cantiques et le *De diligendo Deo* de S. Bernard. Il a lu probablement aussi le *Naturen bloeme* et le *Rijmbijbel* de Jacques Maerlant. Mais son véritable maître, celui qui lui a transmis l'essentiel de son néo-platonisme, c'est Eckhart dont l'influence se retrouve dans tous ses écrits, autant ceux du début que ceux de la fin de sa carrière.

Cette dépendance à l'égard d'Eckhart est examinée avec soin, au point de vue de la doctrine et du vocabulaire. Ce sont les pages les plus sérieuses et les plus utiles de l'ouvrage. Tout défaut n'est pas exclu pour autant : aucun discernement n'est fait parmi les écrits allemands publiés par Pfeiffer, l'hypothèse d'une source commune reste toujours possible et la discussion contre Denifle à propos des écrits latins retarde considérablement. L'examen de la doctrine d'Hadewyck souffre du même manque d'information, et si M. Wautier d'Aygalliers se voit si rapidement défait, cela ne prouve que le peu de solidité de ses positions, et non l'indépendance totale de Ruysbroeck vis-à-vis de la scolastique médiévale. Tout en fournissant un travail utile, Melle d'A. n'a pu le rendre définitif. L'ampleur de ses horizons, démesurée en la circonstance, a eu pour rançon inévitable la superficialité. H. B.

434. L. Reypens S. J. *Ruusbroec's mystieke leer.* — Jan van Ruusbroec, leven, werken (voir *Bull.* II, n° 424) 151-177.

En quelques pages très denses, entrecoupées de longues citations, le P. R. synthétise brillamment ce que l'on peut considérer comme la charpente de tout l'édifice mystique édifié par Ruysbroeck. Il y distingue trois éléments essentiels : l'exemplarisme, l'introversion, la vie d'union. Aucun de ces éléments pris en lui-même n'est nouveau, Ruysbroeck les a empruntés à la tradition. Son originalité est à chercher plutôt dans la manière dont il les agence et les subordonne l'un à l'autre.

La doctrine trinitaire est à la base de l'exemplarisme. La vie divine est un mouvement de flux et de reflux, expansion et contraction, partant de l'unité de nature, d'où procèdent les trois Personnes, pour revenir à l'unité de l'être dans une commune jouissance. La vie éternelle de la créature, dans les idées exemplaires, participe à ce flux et reflux.

La structure de l'âme est calquée sur le modèle divin. Ses trois facultés, mémoire, intelligence, volonté, émanent de l'unité de nature et retournent à l'unité d'essence. Par l'effort de sa volonté et grâce au secours divin,

l'homme qui descend en lui-même découvre dans le fond de l'âme l'image de Dieu, s'associe à la vie des trois Personnes, jusqu'à ce qu'il parvienne, au sommet de la contemplation mystique, à l'« union sans différence » avec l'essence divine. C'est la « vie commune », par laquelle l'âme humaine est entraînée dans la vie trinitaire elle-même.

La représentation dynamique de la Trinité sert donc de modèle à la vie mystique ; bien plus, c'est par son introduction dans le mouvement vital de la Trinité que l'âme retrouve son unité dans l'unité de l'essence divine. La doctrine de Ruysbroeck apparaît ainsi comme l'expression la plus achevée et la plus synthétique de la mystique trinitaire.

H. B.

435. J. Huijben O. S. B. *Ruysbroeck et saint Jean de la Croix.* — Ét. carmél. 17, II (1932) 232-247.

Réponse à un article du P. L. Reypens, *Ruusbroec en Juan de la Cruz, hun overeenstemming omtrent het toppunt der beschouwing*, dans *Ons geest. Erf* 5 (1931) p. 143-185, que nous n'avons pas mentionné dans ce *Bulletin* parce que sur Ruysbroeck lui-même il n'apportait rien qui ne se trouvât dans les études antérieures du P. Reypens, en particulier dans *Le sommet de la contemplation mystique chez le bienheureux Jean de Ruusbroec* (*Rev. Asc. Myst.* 3, 1922, p. 250-272). Dès la publication de ce premier article, dom H. avait marqué son désaccord (*Vie spirit.* 8, 1923, Suppl. p. [226]-[227]): à la pointe extrême de la contemplation mystique, Ruysbroeck ne place pas la vision intuitive de l'essence divine. Il développe aujourd'hui cette manière de voir.

Pour saisir la véritable pensée de Ruysbroeck, dit dom H., il faut interroger avant tout l'endroit de ses écrits où la question est traitée *ex professo*, c'est-à-dire le ch. 11 de la *Pierre brillante*. Où le P. Reypens ne voyait qu'une objection à résoudre, une fois établie sa thèse de la vision intuitive basée surtout sur les *Noces spirituelles*, dom H. voit le texte principal qui doit éclairer tous les autres. Ruysbroeck y souligne « la grande différence qui existe entre la clarté des bienheureux et celle, même la plus haute, que nous pouvons atteindre en cette vie ». Il semble exclure une vision de Dieu sans intermédiaire. L'union mystique est une union d'amour ; l'âme y connaît Dieu en tant qu'elle se sent une avec lui, mais cette connaissance reste obscure, ses yeux étant aveuglés par la clarté divine. Si l'exégèse de ce texte par le P. Reypens peut paraître subtile, les explications de dom H. ne sont pas, elles non plus, entièrement apaisantes. Ruysbroeck enseigne que, dans la connaissance par voie d'amour, l'intelligence est unie à Dieu sans intermédiaire, qu'elle connaît Dieu sans l'aide des concepts, en se sentant une avec lui. Cette connaissance exclut-elle la vision intuitive de l'essence divine, ou peut-on y inclure, suivant l'expression du P. J. Maréchal (*L'intuition de Dieu dans la mystique chrétienne*, dans *Rech. Sc. relig.* 5, 1914, p. 158), « une connaissance de Dieu immédiate mais non béatifique, directe mais obscure » ? La question reste pendante. H. B.

436. L. Reypens S. J. *Ruusbroec's mystiek als bekroning der inkeeringstheorie.* — Ons geest. Erf 6 (1932) 257-281.

Cette étude du P. R. sert moins à exposer la doctrine de l'introversion chez Ruysbroeck, ce qui a déjà été fait ailleurs (voir *Bull.* II, n° 434), qu'à en marquer l'excellence et la place éminente qu'elle vaut à Ruysbroeck dans l'histoire de la mystique.

Une esquisse, rapide évidemment — pour la structure de l'âme chez S. Augustin on entre cependant dans quelque détail —, trace l'évolution de cette théorie depuis Plotin et les Pères grecs jusqu'aux travaux modernes du P. J. Maréchal S. J. et du P. Gardeil O. P., le tout en fonction de Ruysbroeck.

Pour le moyen âge le P. R. distingue trois périodes. De la première synthèse élaborée par S. Augustin, les éléments se propagent et commencent d'abord par s'élaborer isolément ou mêlés à des tendances moins spéculatives. Au XIVe siècle, ils reçoivent dans la mystique spéculative leur plein épanouissement. Des quatre noms les plus représentatifs de cette époque, Suso, Tauler, Eckhart et Ruysbroeck, les deux premiers sont peu systématiques et Eckhart n'a pas su se garder dans le juste équilibre qui caractérise Ruysbroeck. C'est donc chez ce dernier qu'il faut chercher l'expression la plus heureuse de la théorie de l'introversion mystique. Après lui, ce n'est plus qu'une époque de diffusion, puis d'affaiblissement, jusqu'au XVIIIe siècle. H. B.

437. J. Huijben O. S. B. *Jan van Schoonhoven, leerling van den zaligen Jan van Ruysbroec.* — Ons geest. Erf 6 (1932) 282-303. XVe s.

Malgré ce titre, la conclusion qui se dégage de cet article, où dom H. retrace la vie et passe en revue les œuvres de Jean de Schoonhoven († 1432), est que ce fils spirituel de Ruysbroeck n'en est pas à proprement parler le disciple. Sans doute c'est la renommée du « dévôt prieur » qui l'attira à Groenendael en 1377 ou 1378, et il y connut encore le vieillard durant quelque quatre ans. Mais rien dans ses œuvres ne trahit l'influence de la mystique spéculative du Ruysbroeck. Il ne le cite jamais et, sans l'occasion que lui donna Gerson de défendre sa mémoire, on n'aurait pas connu les sentiments qu'il nourrissait à son égard. Il préfère les régions moins élevées de l'ascèse et même lorsqu'il se hasarde dans les hauteurs mystiques, comme dans ses deux premiers discours devant le chapitre de Windesheim, c'est chez d'autres écrivains qu'il va puiser.

La raison de cette attitude, à première vue étrange, c'est que Jean de Schoonhoven est imbu de l'esprit de la Dévotion moderne, tandis que le mystique Ruysbroeck plonge ses racines dans la scolastique du XIIIe siècle. De là vient que chez lui la mystique trinitaire ne joue aucun rôle, ni la doctrine du corps mystique ; son sentiment religieux préfère la dévotion à l'humanité du Christ et la prière privée. Ce n'est pas Gérard Groote, considéré communément comme le père de la *Devotio moderna*

qui a pu, semble-t-il, lui transmettre cet esprit. Il lui vient, comme à Gérard Groote lui-même d'ailleurs, du temps de ses études à l'université de Paris, sous l'influence, prépondérante encore, du nominalisme.

A propos de la vie de Ruysbroeck écrite par Jean de Schoonhoven, dom H. est d'avis qu'elle a dû être reprise à peu près entièrement par Pomerius ; il n'examine pas la valeur de la reconstitution tentée par P. O'Sheridan (*Ce qui reste de la plus ancienne Vie de Ruysbroeck*, dans *Rev. Hist. ecclés.* 21, 1925, p. 51-78, 215-248). H. B.

438. A. Bernt. *Forschungen zum « Ackermann aus Böhmen »*. — Zeitschr. deutsche Philol. 55 (1930) 160-208, 301-337.

Ce n'est pas tant l'*Ackermann aus Böhmen* lui-même, ce dialogue entre le veuf et la mort, qui nous intéresse ici, encore que les idées religieuses ne lui soient point étrangères et que s'y reflètent les préoccupations réformatrices de la Bohème au début du XVe siècle. La personne de son auteur nous retient davantage, car les recherches de M. B. l'éclairent d'un jour nouveau qui permet de suivre sa carrière de 1383 à 1434.

Jean de Saaz n'apparaît plus seulement comme le *rector scolarium et notarius civitatis*, établi à Saaz depuis les environs de 1383, homme cultivé, subissant l'influence de l'humanisme italien ; il y a tout lieu de le considérer comme un des chefs du parti hussite, partisan de la réforme radicale de l'Église. D'après Jean Pribram, qui le regarde *tanquam magister haeresium primarius*, il aurait composé, *latine et vulgariter*, un traité inspiré de Wyclif et adopté entièrement par les Taborites. A trois reprises il paraît au concile de Bâle en envoyé des Taborites, plus précisément de la fraction qui parmi eux s'appelait, depuis la mort de leur chef Zizska, les « Orphelins ». H. B.

439. Nicolai de Cusa *Opera omnia*. I. *De docta ignorantia*, ed. E. Hoffmann et R. Klibansky. — Lipsiae, F. Meiner, 1932 ; in 4, XIX-179 p. Mk. 36.

Voici enfin, de cette œuvre capitale de Nicolas de Cues, la première édition critique, car celle de P. Rotta (Bari, 1913), parfois décorée de ce titre, ne le méritait guère, ne s'appuyant sur aucun manuscrit. Les éditeurs d'Heidelberg eux, ont examiné tout l'ensemble de la tradition manuscrite et c'est aux 15 manuscrits (complets ou fragmentaires) connus aujourd'hui et aux quatre éditions anciennes du *De docta ignorantia* qu'ils ont fait appel pour édifier leur savante autant que magnifique édition.

Les manuscrits et éditions sont sommairement décrits dans la préface et leur parenté indiquée en quelques mots. M. K. reviendra sur le sujet avec plus de détails dans un travail spécial, qu'il faut espérer voir paraître bientôt. Les variantes, fort nombreuses, n'ont été relevées que lorsqu'elles offraient quelque intérêt. En plus de la tâche d'établir le texte, qu'il partage avec M. H., M. K. s'est réservé la recherche des sources et des

influences, indiquées en un double étage de notes, comme pour l'*Apologia doctae ignorantiae* (cf. *Bull.* II, nº 106). L'étage des sources est particulièrement important, grâce à la connaissance approfondie que possède M. K. de l'école de Chartres au XIIe siècle. Pour les témoignages d'auteurs influencés par le *De docta ignorantia*, on a dû se contenter des plus évidents et des plus anciens. H. B.

440. L. VERSCHUEREN O. F. M. *De heraut van Ruusbroec.* — Jan van Ruusbroec, leven, werken (voir *Bull.* II, nº 424) 230-262.

Ce héraut c'est Henri Herp (Harphius), dont les écrits n'aidèrent pas peu à la diffusion des idées de Ruysbroeck. Mais c'est un héraut qui est plus qu'un simple écho : ses ouvrages ne sont pas, comme on l'a dit souvent, un démarquage de ceux de Ruysbroeck. Le P. V., reprenant ce point déjà touché dans des études récentes (voir *Bull.* I, nº 1100 ; II, nº 368), dégage la part d'originalité de Herp.

Tout en faisant siennes les spéculations mystiques de Ruysbroeck, Herp est cependant tourné davantage vers la vie pratique ; son tempérament est plus affectif. Outre cette tendance foncière, il manifeste un souci de systématisation, qui lui valut sans doute d'être édité par les chartreux de Cologne avant Ruysbroeck lui-même. Enfin, dans ce système, il ne craint pas de se détourner délibérément en plusieurs points de la doctrine de son maître. Signalons l'écart le plus important : tandis qu'il est permis de douter que Ruysbroeck admette au sommet de la vie mystique la contemplation directe de l'essence divine (voir *Bull.* II, nº 435), Henri Herp l'enseigne sans conteste possible. Et l'on peut croire que ce fut là un des motifs qui lui attirèrent la faveur des Alumbrados espagnols et, en même temps, les rigueurs de l'Index.

La seconde partie de l'étude du P. V. mesure l'influence considérable de Herp sur ses confrères. Sur les franciscains des Pays-Bas d'abord : sur Henri Van Santen († 1493) et François Vervoort († 1555), pour ne citer que ceux qui ne dépassent pas le terme chronologique de ce *Bulletin.* En dehors des Pays-Bas les écrits de Herp se répandirent surtout dans les pays latins, la France, l'Italie et aussi l'Espagne, où à travers les franciscains François d'Osuna et Bernardin de Laredo son influence atteindra sainte Thérèse. H. B.

441. I. THÜRLEMANN. *Erasmus von Rotterdam und Joannes Ludovicus Vives als Pacifisten.* Inaugural-Dissertation. — Freiburg (Schweiz), Sint Paulusdruckerei, 1932 ; in 8, XV-95 p. XVIes.

Les deux pacifistes auxquels M. T. consacre sa dissertation doctorale vécurent à une époque de guerres et de luttes politiques. L'introduction retrace ces événements des trente premières années du XVIe s. Dans un exposé sobre et net, l'auteur étudie les théories d'Érasme et de Vivès. Érasme est résolument pacifiste — *dulce bellum inexpertis* —. Il en parle

dans beaucoup de ses ouvrages, mais principalement dans son traité *Querela pacis*. C'est en philosophe et en humaniste chrétien qu'il envisage le problème, et ses arguments en faveur de la paix seront d'ordre philosophique (l'homme est orienté vers la paix), sociologique (la vie sociale, nécessaire à l'homme, requiert la paix), moral (la guerre engendre tous les maux), religieux (le fait de l'Église, corps mystique). On note l'influence des stoïciens, de la Bible, des Pères, surtout de S. Augustin.

Vivès creuse plus avant et trouve dans le péché originel la source des discordes. L'orgueil crée un esprit asocial. A la différence d'Érasme, dont l'humanisme faisait confiance à la nature humaine et croyait à l'avènement d'une paix durable, Vivès découvre un cœur humain trop imprégné d'orgueil pour se fixer dans un esprit pacifique. Cependant, Vivès veut que l'on travaille à la paix. Mais la paix extérieure, sociale est subordonnée au travail de pacification intérieure, individuelle. L'humaniste fait place au chrétien et au mystique espagnol. Chez lui également la doctrine du corps mystique prend une place importante et l'influence de S. Augustin est prédominante. Le pacifisme de Vivès devient parfois radical ; il refuse, par exemple, au peuple attaqué le droit de se défendre (p. 87).

J. L.

442. L. Getino O. P. *El Maestro Fr. Francisco de Vitoria.* Su vida, su doctrina e influencia (Publicaciones de la Asociación Francisco de Vitoria). — Madrid, Imprenta católica, 1930 ; in 8, x-577 p.

Le grand nombre de nouveaux documents et de travaux parus ces dernières années sur François de Vitoria permet au P. G. de présenter une édition très augmentée de la biographie du célèbre professeur de Salamanque. Dans les Actes du chapitre provincial de 1506 se retrouve pour la première fois le nom de François de Vitoria, cité comme profès dominicain. On ignore donc la date de sa naissance, qui doit se placer entre 1483 et 1486. Il étudie à Paris jusqu'en 1523, puis professe à Valladolid et en 1526 entreprend sa longue et brillante carrière à l'université de Salamanque. Sa méthode comme sa doctrine lui valent un succès exceptionnel. Il devient un centre d'attraction pour l'Espagne entière et se trouve mêlé aux grands problèmes doctrinaux et politiques. Porte-parole d'une majorité, ses opinions, souvent opposées aux idées courantes, prennent des proportions de manifestes. Et d'abord, l'attitude de Vitoria en face de la personne et de la doctrine d'Érasme. Vivès rappelle, dans une lettre à Érasme, qu'il eut Vitoria comme défenseur à Paris et qu'il en est encore l'idole. Il y a exagération. Que Vitoria eut pour Érasme un sentiment d'admiration soit, mais il est certain que Vitoria prend une part active à la lutte contre l'influence d'Érasme en Espagne. Vitoria prend également parti contre le divorce d'Henri VIII, dans sa *Relectio de matrimonio*. Le P. G. en prend occasion pour souligner l'originalité de la méthode d'exposition. Enfin, Vitoria traite en théologien et en juriste la question des Indes et du droit de conquête. Il exerce une influence prépondérante au

conseil des Indes. L'auteur s'arrête longuement à la vie conventuelle du couvent de Salamanque et à l'influence qu'elle eut sur la mentalité de Vitoria. Il ne peut se rendre au concile de Trente et meurt en 1546.

L'érudition et la compétence de l'auteur ont pu rendre vivant le milieu dans lequel vécut Vitoria, mais elles se laissent parfois aller à des longueurs qui alourdissent inutilement le travail. Tout le chapitre XI, par exemple, est un long excursus sur l'expédition de 1544, qui méritait tout au plus d'être brièvement signalée pour illustrer l'influence de Vitoria. De nombreux appendices (p. 297-573) complètent ce travail. Bibliographie des éditions et manuscrits ; tableau synoptique des événements politiques et religieux ; éditions des anciennes biographies, de la lettre de Vivès à Érasme ; notice sur la chaire de théologie de Salamanque et sur l'âge d'or du couvent de Saint-Étienne. Il faut féliciter le P. G. de ce volume qui inaugure les publications de l'« Asociación Francisco de Vitoria », il se caractérise par sa large érudition, son abondance et son enthousiasme. J. L.

443. L. Getino. *Vitoria y Vives.* Sus relaciones personales y doctrinales. — Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1931 ; in 8, 34 p.

On trouvera dans cette conférence, donnée à Valence, un bref aperçu de la vie de Vitoria et de Vivès (et même des autres étudiants espagnols) à l'université de Paris. Puis en quatre pages l'attitude des deux théologiens au procès d'Érasme, dans la question du divorce d'Henri VIII et dans celle de la guerre. Le P. G. annonce l'édition prochaine des textes de Vivès sur le pacifisme (voir *Bull.* II, n° 441). Cette conférence est également éditée dans l'*Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria* 2 (1929-30) p. 277-308. J. L.

444. Francisco de Vitoria O. P. *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás.* Edición preparada por V. Beltran de Heredia O. P. T. I. *De fide et spe (qq. 1-22)* ; T. II. *De caritate et prudentia (qq. 23-56)* (Biblioteca de teólogos españoles 2 et 3). — Salamanca, Apartado 17, 1932 ; 2 vol. in 8, XLVIII-380 et 410 p. Pes. 20 chac.

Après les travaux d'approche qu'il a multipliés depuis plusieurs années, surtout après ses recherches sur les manuscrits de François de Vitoria (cf. *Bull.* I, n° 150), le P. B. était mieux préparé que quiconque à entreprendre une édition des œuvres du théologien de Salamanque. Entreprise considérable, car le Commentaire de la 2ª 2ªᵉ à lui seul occupera cinq ou six volumes. Pour ceux qui pourraient d'étonner de ne pas voir commencer l'édition par le Commentaire sur la 1ª, le P. B. expose les motifs de son choix : c'est par la 2ª 2ªᵉ que débuta l'enseignement de François de Vitoria à Salamanque en 1526, et ce commentaire, plus moral que dogmatique, est la pièce maîtresse de son cours, où se retrouvent la plupart des grandes questions traitées dans les *Relectiones*.

Le Commentaire de la 2ª 2ᵃᵉ de 1526-29 ne s'est pas conservé. Celui qui est édité ici appartient au cycle suivant ; il fut commencé au début de l'année scolaire 1534-35 et se termina en 1537. Le cours avant d'être donné était rédigé par écrit. Cette rédaction préparatoire, que le professeur n'avait d'ailleurs pas sous les yeux en prononçant sa leçon, est également perdue et les six manuscrits que l'on possède aujourd'hui ne sont que des notes d'élèves, prises au vol. Parmi ces notes, les meilleures sont celles du bachelier François Trigo, étudiant soigneux et appliqué qui paraît rapporter d'une manière suffisamment complète et fidèle les paroles mêmes du maître. Écrites d'abord au cours en tachygraphie, elles furent ensuite recopiées au net et forment un volume de 696 folios dans *Salamanque Univ. 43* (*4-6-15*). C'est ce manuscrit qui a servi à l'édition présente. On conçoit que le P. B. se soit contenté de reproduire ce texte et qu'il ait reculé devant le travail que suppose une confrontation minutieuse de ces notes avec celles des cinq autres manuscrits, forcément très divergents étant dûs à des auditeurs différents. Le résultat n'eût peut-être pas été proportionné à l'effort et l'édition en eût été en tout cas fâcheusement retardée. Si le texte actuel n'est donc pas encore le texte critique définitif que mérite François de Vitoria, il offre des garanties suffisantes pour rendre des services considérables et pour servir de base solide aux améliorations futures.

Le Commentaire n'est pas sans apporter quelques détails biographiques que le P. B. recueille dans son introduction. Les renvois à des cours antérieurs confirment entièrement la chronologie des Commentaires sur la *Summa theologica* et sur les Sentences proposée par le P. B. dans *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, p. 110-114. D'autres allusions à des événements contemporains permettent de suivre avec précision la marche du cours. Ailleurs ce sont des détails sur le séjour de Vitoria à Paris, sur les maîtres qu'il y eut, ou sur un voyage en Flandre qu'il accomplit à cette époque.

Le texte de *Salamanque Univ. 43* a été corrigé là où la faute était évidente ; le lecteur en est averti dans l'introduction. Les références bibliques et, en général, celles des auteurs anciens ont été complétées. On regrettera qu'il n'en ait pas été fait autant pour les auteurs médiévaux, du moins pour ceux dont les œuvres sont imprimées. Des tables des auteurs cités, des citations de saint Thomas et du *Corpus iuris*, des noms de personnes et de lieux, terminent utilement chacun des volumes. La table des auteurs cités eût pu être plus précise. Par *Adam* il faut entendre Adam Wodham, par *Durandus* Durand de Saint-Pourçain, par *Raymundus* Raymond de Peñafort sans doute, etc. *Marsilius F.* pourrait faire croire qu'il s'agit de Marsile Ficin ; c'est Marsile d'Inghen qu'il faut lire. On ne voit pas de raison de distinguer l'*Abbas siculus* du *Panormitanus*. L'*Archidiaconus* du t. II, p. 186, c'est-à-dire *Guido de Baysio*, ne paraît pas avoir été identifié, et le *Richardus* de la p. 170 n'a pas trouvé place dans la table. Ce ne sont là bien entendu que de minimes vétilles auxquelles il sera facile de remédier dans les volumes suivants. H. B.

445. F. Stegmüller. *CR de Francisco de Vitoria O. P., Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás*, T. I (voir *Bull.* II, n° 444). — Theol. Revue 32 (1933) 26-28.

M. S. est d'accord avec le P. Beltrán de Heredia pour attribuer à *Salamanque Univ. 43* (*4-6-15*) une valeur toute particulière. Cependant sa confrontation avec les autres manuscrits, en particulier avec *Vat. Ottob. 382* qui lui est étroitement apparenté, eût été fort précieuse. D'autres part les divergences entre *Salamanque Univ. 43* et *Vat. Ottob. 1015 A* sont telles qu'on pourrait se demander s'il s'agit bien de deux reportations du même cours. Un exemple en est donné, qui met en parallèle la la q. 1 a. 1 dans les deux manuscrits. Le travail ne manque donc pas ici à la critique. H. B.

446. L. Recoséns Siches. *Las teorias políticas de Francisco de Vitoria con un estudio sobre el desarrollo histórico de la idea del contracto social.* — Anuario Asociación Francisco de Vitoria 2 (1929-30) 165-222.

L'introduction annonce une glose des théories politiques contenues dans la *Relectio de potestate civili*, et la place qu'elles tiennent dans le mouvement des idées au XVIe s. La nécessité de l'État découle de la nature même de l'homme. Le pouvoir public, aussi nécessaire que l'État, est un bien et il vient de Dieu en tant qu'il est exigé par la nature des choses. Ce pouvoir réside dans la communauté, car tous les hommes sont égaux ; il sera délégué à un ou plusieurs hommes par un pacte politique. Vitoria admet le principe majoritaire. La loi positive oblige en conscience quand elle ne s'oppose pas au droit naturel ou au but de l'État. Elle oblige également celui qui l'édicte. L'étude historique sur l'idée de contrat social n'intéresse plus ce *Bulletin*. J. L.

447. M. Torres López. *La idea de la Monarquía universal hasta Francisco de Vitoria como antecedente de la sociedad de naciones.* — Anuario Asociación Francisco de Vitoria 2 (1929-30) 147-164.

448. B. Fernandez Medina. *El concepto de sociedad universal de naciones de Francisco de Vitoria.* — Anuario Asociación Francisco de Vitoria 2 (1929-30) 223-248.

La société universelle chez Vitoria ne comporte pas une unité de direction et ne supprime pas les différentes nations. Vitoria ne peut donc pas être rangé parmi les défenseurs de la doctrine théocratique ou du césaro-papisme. Il découvre une société naturelle des nations. M. F. M. s'inspire abondamment de l'étude de M. Beuve-Méry (voir *Bull.* I, n° 209).

Le manque de références rend impossible le recours aux sources.

J. L.

449. V. BELTRAN DE HEREDIA O. P. *Ideas del Maestro Fray Francisco de Vitoria anteriores a las Relecciones « De Indis » acerca de la colonización de América, según documentos inéditos.* — Anuario Asociación Francisco de Vitoria 2 (1929-30) 23-68.

Cette étude, parue dans *Ciencia tomista* (voir *Bull.* I, nº 674), doit être signalée une seconde fois, car l'auteur y ajoute en appendice (p. 52-68), l'édition du fragment du *De temperantia* découvert par lui.

J. L.

450. N. SANCHEZ MATA. *Licitud de la guerra y quién pueda declararla.* — Anuario Asociación Francisco de Vitoria 2 (1929-30) 69-97.

451. N. RODRIGUEZ ANICETO. *Causas de la guerra, según el Mro. Vitoria.* — Anuario Asociación Francisco de Vitoria 2 (1929-30) 99-126.

452. J. M. TRIAS DE BES. *Lo que es lícito en la guerra justa.* — Anuario Asociación Francisco de Vitoria 2 (1929-30) 127-136.

453. J. DE YANGUAS MESSIA. *Las tres reglas de oro de la guerra.*— Anuario Asociación Francisco de Vitoria 2 (1929-30) 137-145.

Ces quatre leçons donnent un exposé de la doctrine de Vitoria sur la guerre, d'après les deux *Relectiones de Indis.* Inutile d'insister sur ces idées déjà exposées ailleurs. Il y a, pensons-nous, exagération de la part de M. Trías de Bes à affirmer que la doctrine de Vitoria, pour la question envisagée, se réduit à l'idée fondamentale que la guerre est une punition infligée à un peuple coupable d'une injustice. Vitoria envisage souvent la guerre comme moyen de protection et de sécurité indépendamment de toute idée de punition. La publication de ces leçons gagnerait en intérêt et leur utilisation serait plus facile si les auteurs, à l'exemple de M. Sánchez Mata, donnaient en notes leurs sources et les références. Sans doute les auditeurs de Salamanque pouvaient s'en passer, mais les lecteurs difficilement.

J. L.

454. J. TH. MÜLLER. *Geschichte der Böhmischen Brüder.* III. Bd. *Die polnische Unität 1548-1793. Die böhmisch-mährische Unität 1575-1781.* — Herrnhut, Missionsbuchhandlung, 1931; in 8, XIII-450 p.

Nous avons déjà eu l'occasion de signaler cet ouvrage (voir *Bull.* II, nº 305) dont la valeur scientifique et le souci d'objectivité méritent tous les éloges. Le sous-titre de ce tome III en indique clairement le contenu. Seul le chapitre 9 du livre 7 doit nous retenir ici. Il remonte un peu plus haut et traite de la doctrine des Frères pendant la période qui va de 1535 à 1612.

Avec la mort du Frère Lukas (1528) l'Union perdait pour de longues années un représentant dans le domaine de la réflexion théologique originale. Si les Frères étaient conscients de la supériorité de leurs institutions et de leur discipline sur celles des luthériens, ils reconnaissaient être redevables à ces derniers de la pure doctrine.

L'influence luthérienne dominera jusque vers 1575, en allant toujours en diminuant cependant. A partir de cette date les réformés prendront de plus en plus d'ascendant. L'influence luthérienne apparaît d'abord dans la doctrine sur la justification par la foi, que sans doute on trouve déjà énoncée dans les symboles de l'Union de 1504 et 1508, mais non point avec l'importance qu'elle va acquérir plus tard. L'Église, définie auparavant comme la société des prédestinés, deviendra la société des croyants. L'abandon de la pratique de rebaptiser (1534) montre encore davantage la force de l'emprise luthérienne. La valeur du baptême des enfants, méconnue par le Frère Lukas, est admise à l'exemple de Luther. Les Frères restent cependant fidèles à leur doctrine traditionnelle en ce qui regarde la présence eucharistique. Ils la résument d'un mot : présence *sacramentelle*. Celle-ci ils l'expliquent, non pas à la façon catholique par la transsubstantiation, ni à la façon calvinienne par un symbolisme excluant toute vertu mystérieuse inhérente au sacrement, mais par une union spirituelle du pain et du vin avec le corps et le sang du Christ, la substance des éléments matériels ne changeant point. Les Frères se rapprochent ainsi de la croyance luthérienne, dont ils rejettent pourtant la doctrine sur l'antiquité. Ils traduisent leur foi eucharistique dans la formule : *Has duas distinctas res* (pain et vin) *hoc ipsum, quod natura sua sint, manere et tamen propter sacramentalem unionem seu sacramentaliter etiam id esse, quod significant et de quo testatur.* G. L.

455. M. D. CHENU. *Note pour l'histoire de la philosophie chrétienne.* — Rev. Sc. phil. théol. 21 (1932) 231-235.

Le P. Ch. n'entend que verser une nouvelle pièce au premier inventaire dressé par M. GILSON (*L'esprit de la philosophie médiévale*, t. I, p. 297-324) de documents pouvant servir à l'histoire de la notion de philosophie chrétienne. Il s'agit de la *Christiana philosophia seu ethica* de Chrysostome Javelli O. P., parue à Venise en 1540. Javelli paraît être le premier théologien de l'École à employer ce titre de *Philosophia christiana*, inspiré sans doute, quoique d'un esprit tout différent, de la célèbre *Adhortatio ad philosophiae christianae studium* d'Érasme. Le contenu de l'ouvrage est purement théologique. « On peut cependant pressentir, dit le P. Ch. (p. 234-235), sous cette dénomination inouïe de « philosophie chrétienne », un premier soupçon, et une acceptation implicite, de la distinction qui s'impose entre l'aristotélisme d'Aristote et l'aristotélisme chrétien ».

H. B.

456. FERNANDO VAZQUEZ DE MENCHACA. *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium libri tres.* Transcripción,

notas y traducción de F. RODRIGUEZ ALCALDE. Vol. I, et II. — Valladolid, Tipogr. « Cuesta », 1931 et 1932 ; 2 vol. in 8, XXII-368 et 383 p.

L'acte de fondation (décret ministériel du 9 mai 1929) d'une chaire Vázquez de Menchaca, à l'université de Valladolid, prévoit des subsides pour une édition avec traduction castillane des œuvres de Vázquez. Ce juriste est né à Valladolid en 1512 ; docteur *in utroque jure* il professe à Salamanque. Philippe II l'envoie au concile de Trente et il meurt en 1569. Il composa deux traités sur les successions et ses *Controversiae*, vaste entreprise de juriste érudit qui groupe de nombreuses dissertations sur les sujets de droit, de sociologie, d'économie. Dans une introduction sommaire, M. Valverde relève la grande érudition de Vâzquez. Il connaît et cite abondamment les droits romain et canonique, les jurisconsultes, les glossateurs, les théologiens. D'après le même auteur, Vâzquez fait preuve d'une grande indépendance de caractère et d'une réelle originalité de jugement. Voici les exemples cités : le souverain détient son pouvoir du peuple ; il le perd par un usage abusif ; le pouvoir une fois confié au prince par le peuple est en principe irrévocable, cependant les cas de tyrannie, d'incapacité et d'abandon forment l'exception. Notons que Vâzquez admet encore que le pape possède un pouvoir spirituel et temporel sur tout l'univers. M. R. A. a choisi comme texte latin l'édition de Venise 1564 et il a entrepris le long travail de traduction. Les deux premiers volumes contiennent 41 chapitres du premier livre des *Controversiae*. On y parle, notamment, du droit, de la loi, de la dispense, de la guerre, du pouvoir et de la propriété. Les études analytiques qui paraîtront après l'édition révèleront tous les trésors cachés dans cette masse de petits traités. Le traducteur a eu l'heureuse initiative de rejeter en notes toutes les citations longues et compliquées, qui à chaque ligne alourdissent le texte latin. J. L.

Avril 1934

457. E. KOHLMEYER. *Zur Ideologie des ältesten Papsttums : Tradition, Inspiration, Mittlertum.* — Forschungen zur Kirchengeschichte und zur christlichen Kunst, Johannes Ficker am 12 Nov. 1931 als Festgabe dargebracht, herausgegeben von W. ELLINGER (Leipzig, Dieterich, 1931 ; in 8, 253 p. et 26 pl. Mk. 15) 3-16. 1er s.

Jusqu'au IVe siècle la théologie de la papauté s'est développée, sauf pendant l'intermède Étienne-Cyprien, sans recours à Mt 16, 18. Trois idées ont surtout concouru à son progrès : 1. Rome est dépositaire d'une tradition (Jules I) et, d'autre part, la tradition conciliaire établit sa primauté (Boniface I) ; 2. l'évêque de Rome est directement inspiré par Dieu ou par le Christ : le concile d'Éphèse partage cette façon de voir ; 3. avec Léon I, saint Pierre devient le médiateur indispensable et toujours actif entre Dieu et son Église. Cette dernière conviction naîtrait de la synthèse entre la médiation reconnue aux martyrs et l'interprétation désormais donnée au texte de S. Matthieu. L'évêque de Rome bénéficiera progressivement des prérogatives de Pierre. B. R.

458. F. J. DÖLGER. *Zur antiken und frühchristlichen Auffassung der Herrschgewalt von Gottes Gnaden.* — Ant. Christ. 3 (1932) 117-127.

Le droit divin du pouvoir temporel est universellement admis dans le christianisme antique. A côté des Actes des martyrs où elle est si fréquemment exprimée, on trouve cette conviction partagée par les écrivains ecclésiastiques : Clément de Rome, Justin, Théophile d'Antioche, Denys d'Alexandrie, Irénée, Arnobe, Tertullien, Jules Africain, Origène, etc. Mais elle se traduit dans les gestes par l'obéissance, non par le culte. Cette distinction soigneusement maintenue explique par exemple le refus ou l'abandon, de la part des chrétiens, des hautes charges militaires : celles-ci comportant le *sacramentum militiae*. De même le refus de jurer « par la fortune de l'empereur » ne permet pas de suspecter le loyalisme de ses sujets chrétiens : c'est la personnalité de cette fortune qui les inquiète.

Avec Constantin, un problème nouveau se pose : les rapports des deux pouvoirs. Hosius, interprète de la pensée commune, le résout par la séparation avec renoncement mutuel aux prérogatives du partenaire. Ce n'est pas précisément ce qu'on en pensera plus tard. B. R.

459. W. S. MAĆKOWIAK O. P. *Die ethische Beurteilung der Notlüge in der altheidnischen, patristischen, scholastischen und neueren*

Zeit. Inaugural-Dissertation. — Zólkiew, Verlag der Dominikaner, 1933 ; in 8, III-163 p.

Après une introduction d'ordre didactique sur la véracité et le mensonge, le P. M. s'attache, en se limitant au mensonge officieux, à l'évolution de la doctrine à travers les siècles. En résumé, les divergences et les hésitations qui se sont fait jour avant S. Augustin ont cédé devant la théorie ferme de celui-ci, qui trouve, au moyen âge, sa formule définitive chez S. Thomas d'Aquin ; avec le protestantisme, surtout avec Grotius et Puffendorf, commence une ère nouvelle, avec la distinction entre le *mendacium* et le *falsiloquium* que contrebalance énergiquement la persistance des conceptions traditionnelles.

L'enquête ne pouvait être que superficielle, débutant avec Pythagore et se prolongeant jusqu'à nos jours. S. Augustin et S. Thomas d'Aquin ont reçu un traitement de faveur, et les pages qui leur sont consacrées sont les plus substantielles de l'ouvrage ; mais des périodes entières sont négligées : de S. Augustin, on passe, presque immédiatement, à S. Anselme ; et de S. Thomas on saute à Luther. Le XIIe siècle et la première moitié du XIIIe sont mieux étudiés. Parmi les précurseurs immédiats de S. Thomas, le P. M. s'attache à S. Albert le Grand (notons cependant que sa Somme théologique est postérieure à celle de S. Thomas), à S. Bonaventure, à S. Raymond de Penyafort (antérieur toutefois aux deux précédents). A ces ouvrages édités, on aurait pu ajouter les *Disputationes* de Simon de Tournai (éd. J. WARICHEZ, 1932, p. 193-195), Guillaume d'Auxerre et Alexandre de Halès. Et à celui que tenterait le dépouillement de la littérature inédite, nous signalons les amples textes suivants : Simon de Tournai, *Summa, Paris Nat. lat. 14886*, f. 51va-53ra ; Prévostin de Crémone, *Summa, Bruges Bibl. comm. 237*, f. 43rb-46vb ; Pierre de Capoue, *Vat. lat. 4304*, f. 31vb-33ra ; *Summa* de *Bamberg Staatsbibl. Patr. 136*, f. 41va-42rb ; Étienne Langton, *Questiones, Paris Nat. lat. 16385*, f. 88va-90ra ; *14556*, f. 262rb-263ra ; Robert de Courçon, *Bruges Bibl. comm. 247*, f. 88ra-92vb ; Godefroid de Poitiers, *Paris Nat. lat. 3143*, f. 42ra-43ra ; Hugues de Saint-Cher, *Bruxelles Bibl. royale 11422-23*, f. 72ra-74ra ; Richard Fishacre, *Paris Nat. lat. 15754*, f. 185va-187va ; Anonyme, *Paris Nat. lat. 3804 A*, f. 104ra-106ra ; Anonyme, *Paris Nat. lat. 16406*, f. 94rb-101ra (source de la Somme d'Alexandre de Halès) ; Jean de la Rochelle, *Summa de vitiis, Paris Maz. 984*, f. 253ra-254rb ; Odon Rigaud, *Bruges Bibl. comm. 208*, f. 478vb-484ra. O. L.

IIe s. **460.** B. CAPELLE O. S. B. *L'introduction du catéchuménat à Rome.* — Rech. Théol. anc. méd. 5 (1933) 129-154.

Il suffit de confronter avec les données primitives le rituel romain sommairement analysé par S. Justin et les cérémonies décrites dans la *Paradosis* d'Hippolyte, pour conclure que, dans la seconde moitié du IIe siècle, une réforme importante de l'initiation chrétienne eut lieu à Rome. On introduisit le catéchuménat organisé et l'on fixa les traits d'un rituel nouveau.

L'article, après avoir établi le texte probable de la *Paradosis*, analyse

les usages dont témoigne ce document, en montre la tendance exorcisante, cherche à en préciser la théologie et esquisse enfin l'évolution future de l'institution naissante. B. C.

461. A. GREIFF. *Brot, Wasser und Mischwein die Elemente der Taufmesse.* — Theol. Quartalschr. 113 (1932) 11-34.

M. G. reprend à son tour le problème de la matière eucharistique chez Justin : pain, eau et κρᾶμα (vin mélangé d'eau). Une analyse des textes eucharistiques chez les auteurs contemporains, hérétiques et orthodoxes, et des rites semblables dans les plus anciennes liturgies l'amène à admettre pour Justin ce que des spécialistes avaient trouvé chez d'autres témoins antiques : ces trois éléments font partie, avec le baptême, d'un symbolisme efficace à double aspect : purification, nourriture. Il s'exerce sur les deux éléments constitutifs de l'humanité : corps et âme. L'eau du baptême purifie le corps que nourrira le pain, et l'âme qu'abreuvera le sang sera d'abord purifiée par l'eau du calice, baptême intérieur. C'est ce qui fait que le calice d'eau est appelé parfois *fons*.

Ces conclusions qui paraissent n'être pas sans fondement sérieux (elles n'expliquent cependant pas le sens de l'eau mêlée au vin pour l'eucharistie dominicale), s'aggravent de systématisations plus fantaisistes sur les rapports de la messe baptismale avec le IVe évangile. M. G. veut retrouver dans la disposition de l'évangile le souvenir de ces trois éléments; plus encore, une influence de la messe baptismale sur la rédaction de l'évangile et sur la christologie de son auteur. La Direction de la *Theol. Quartalschr.* se désolidarise prudemment de cette interprétation. B. R.

462. G. KRÜGER. *Zu II. Klem. 14, 2.* — Zeitschr. neutest. Wiss. 31 (1932) 204-205.

M. K. montre que le rôle accordé dans l'économie du salut à l'Église personnifiée n'est pas le fait du seul Hermas. L'idée est relativement commune — on la trouve ici — et elle n'est pas sans un certain rapport avec la Gnose. B. R.

463. L. FROIDEVAUX. *Une difficulté du texte de S. Irénée (Adv. haer., IV, 14).* — Rev. Orient chrét. 8 (1932) 441-443.

Adv. haer. IV, 7, 4, selon la division de Massuet. Une erreur de copiste expliquerait la divergence entre les versions latine et arménienne : le Saint-Esprit est ici la main du Père, là sa *figuratio*, Le texte latin aurait raison et traduirait σχῆμα, tandis que l'arménien aurait glissé de *jeuk'n* en *jerk'n*. Mais M. F. a-t-il bien remarqué que l'expression *manus Dei* appliquée au Fils et à l'Esprit est familière à Irénée qui l'emploie entre autres, au même livre IV, Prol. 4 et 20, 1, ainsi que V, 6, 1 ; 28, 4 ?
B. R.

464. G. BARDY. *L'Église et l'enseignement pendant les trois premiers siècles.* — Rev. Sc. relig. 12 (1932) 1-28.

Que pense l'Église ancienne des études profanes ? A cette question, vieille comme l'Église, on peut prévoir que les tempéraments dicteront des réponses contradictoires. La fréquentation des écoles est proscrite par la Didascalie, approuvée par Clément d'Alexandrie, autorisée, moyennant précautions, par les Récognitions. Origène, d'abord opposé à la culture païenne, se rendra compte assez tôt de son utilité et livrera à ses élèves une philosophie étudiée pour eux et repensée chrétiennement. Plus tard il les orientera plus franchement vers les études, considérées comme une préparation à la science chrétienne. Mais en Afrique, Tertullien donne le ton : le maître converti doit renoncer à l'enseignement, l'élève peut continuer à le suivre. Cyprien et Flavien se conformeront à ces directives. Mais Hippolyte tolère que le maître garde sa chaire à condition de remplacer toute la théologie polythéiste par la saine doctrine. C'est l'attitude que semblent admettre Arnobe et Lactance, qui conservent leurs fonctions. A part ces rares exceptions, il semble bien que les écoles chrétiennes se bornent à la catéchèse et l'on ne voit pas qu'elles aient voulu concurrencer l'enseignement officiel. Les vrais maîtres chrétiens sont rares et n'enseignent qu'en privé. B. R.

465. F. J. DÖLGER. *Ne quis adulter. Christliche und heidnische Aechtung des Ehebruchs in der Kultsatzung. Zum Verständnis des scharfen Kritik Tertullians an dem Bussedikt des christlichen « Pontifex Maximus ».* — Ant. Christ. 3 (1932) 132-148.

L'antiquité païenne aussi bien que juive, a toujours pris des sanctions contre l'adultère. Chez les Juifs il est puni de mort. Dans les cultes helléniques l'entrée du temple est interdite à ceux qui s'en sont rendus coupables. La législation romaine connaît des alternances de rigueur et d'adoucissements relatifs. C'est la peine capitale sous la royauté, la déportation et la confiscation sous la République et le début de l'Empire ; puis la peine de mort est rétablie avant Constantin, abandonnée et de nouveau reprise après sa mort. Or, M. D. réussit à fixer l'époque à laquelle elle fut pour la première fois rétablie. C'est précisément vers la fin du IIe siècle et c'est par le païen et africain Septime Sévère. Tout ceci explique à quel point la douceur de Calliste a pu outrer Tertullien. L'appellation *Pontifex Maximus* aide à faire contraster la juste sévérité du *Pontifex Maximus* païen et la mollesse du chrétien. B. R.

466. J. H. ROHLING. *The Blood of Christ in Christian Latin Literature before the Year 1000.* A Dissertation. — Washington, Cath. Univ. of Amer., 1932 ; in 8, XXXII-158 p.

L'an 1000 est une frontière commode parce qu'elle se trouve « entre la période des Pères et celle de la scolastique ». Devant un champ si vaste on aurait pu croire que l'auteur allait réduire le programme de ses prospections doctrinales. Pourquoi, quand on a de l'ordre et de la méthode ? Il suffit de se poser une douzaine de questions, de classer son dossier en conséquence à mesure qu'on le dépouille, de ne pas se laisser distraire par le

milieu historique des auteurs qu'on collationne et de résister (est-ce donc si difficile ?) au démon perfide des nuances. Voici ces questions : réalisation des figures de l'Ancien Testament, rédemption, eucharistie, réalité du sang du Christ, le mot « sang », et d'autres encore. Mais ce n'est pas tout : il y a des sous-questions. Ainsi la rubrique « Eucharistie » nous informe sur son lieu, dispositions et préparation, fréquence, célébration, réserve, etc. Grâce à la méthode employée, on peut conclure que la seconde période (de la paix de l'Église à la mort d'Augustin) « répète à peu près les idées trouvées dans la première (p. 77) » et que pour la troisième (de la mort d'Augustin à l'an 1000) « tout ce qui a été établi précédemment peut être répété (p. 146) ». Et voilà achevé un volume apparemment destiné à un Bureau de documentation théologique, Service des citations.

Cependant, dit M. R., il y a un certain écart entre les préoccupations ou les pratiques modernes et celles que connaissent les écrivains d'avant l'an 1000, de Tertullien à Rathier de Vérone. La théologie de ce temps-là ignorait certains curieux et menus problèmes qui préoccuperont les scolastiques. Malgré ce désintéressement la foi des ancêtres était intacte et leur vénération pour le Saint Sang n'était « peut-être » pas moindre (p. 140). Ces rassurantes paroles, si elles étaient moins timides, seraient un des mérites de cet ouvrage qui pourra être mis entre toutes les mains et qui donnera à ses lecteurs un aperçu sommaire sur le sujet traité. B. R.

467. E. CASPAR. *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft.* Bd. 2. *Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft.* — Tübingen, J. C. B. Mohr, 1933 ; in 8, XIV-826 p. Mk. 39. Ve s.

Le second volume de cette monumentale histoire de la papauté me paraît plus notable encore que le premier (Cf. *Bull.* I, n° 966). Il va du Ve au VIIIe siècle. L'on y peut suivre la double évolution qui, d'une part, conduit l'orient à se détacher peu à peu de Rome, tandis que de l'autre, le siège apostolique croît sans cesse en importance dans la chrétienté occidentale. Histoire émouvante, que M. C. s'efforce de dire sans crainte et sans passion.

L'énergique figure de Gélase marque le début de cette période. Sans hésiter le pape dresse à côté l'une de l'autre l'*auctoritas* et la *potestas* qui doivent sur des plans différents régir le monde. La distinction est fondée sur le droit (p. 65-67). Gélase a tendance théoriquement à l'atténuer, encore qu'en pratique il la respecte. Non sans raison M. C. estime que la conception du moyen âge est déjà virtuellement dans l'attitude de Gélase, qui soumet la *potestas* à *l'auctoritas*. Nicolas I n'ajoutera à cela rien d'essentiel. Quant à l'interprétation à en donner, elle dépend de l'idée qu'on se fait de ce grand pontife. Si l'on méconnaît que la papauté, consciente de son rôle nécessaire dans l'Église du Christ et voyant déjà s'affirmer le double danger oriental — césaro-papisme et orgueil des évêques byzantins — veut, en défendant ses droits, simplement faire son devoir, il ne reste évidemment qu'à parler d'ambition qui se pousse. M. C. s'en est heureuse-

ment gardé. Il y a la manière, certes. Chez Gélase elle est forte, mais elle est courageuse aussi : il a dû mépriser la menace orientale.

C'est avec le même tact et le même respect qu'il faut procéder si l'on veut juger le cas de Symmaqne. La distinction d'Ennodius entre le pape et l'homme (p. 106) vient du même sens du rôle de la papauté. Les auteurs des faux symmachiens appliquent mal, dit M. C., l'« esprit de Gélase » ; quant au pape lui-même, innocent de tous ces artifices, il n'est chef d'aucun parti : d'envergure restreinte il s'appliqua simplement à parer aux dangers immédiats, à pourvoir aux besoins du moment (p. 110).

Les périls que voyaient si bien d'avance un Léon et un Gélase, Vigile dut les affronter et en fut victime. M. C. le juge sévèrement (p. 253-254) avec raison. Sous l'effort de Justinien, la papauté, qui avait jusqu'alors réussi à théoriquement faire reconnaître par l'orient son universalité, a maintenant les reins brisés : on tendra désormais à ne plus y voir que le patriarcat d'occident. Voir p. 770-774 la discussion sur le texte critique de la *Professio fidei* de Vigile.

Les deux chapitres (p. 316-514) sur Grégoire le Grand forment le centre et sont le chef d'œuvre de ce volume. L'immense figure du grand pontife se détache en pleine lumière. Voici le jugement final sur son œuvre : « Comparé à Grégoire VII, Grégoire I oppose à la décision du génie le talent qui harmonise les contraires et réunit en soi les forces les plus étrangères. Dans l'histoire de l'Idée pontificale, cependant, il ne joue — à côté d'Innocent I et de Gélase, d'Hildebrand et d'Innocent III — aucun rôle. Mais s'il s'agit de la grandeur morale et du caractère, Grégoire le Grand l'emporte sur tous les papes (p. 513-514) ». Je crois qu'il y a là une équivoque. Outre que, quoique bien malgré lui, Grégoire fut amené à des interventions qui préparèrent et justifient le pouvoir temporel, en face de l'Orient il a défendu sans hésiter toutes les positions de Gélase, encore que sa douceur et son humilité l'aient incliné à temporiser : il n'aimait pas la manière forte. Si donc l'idée pontificale ne pouvait être servie que par la conquête, Grégoire n'y eut certes aucun rôle ; mais qu'un pontife aussi désintéressé en ait toujours revendiqué intégralement les principes, est loin d'être négligeable : en somme, la sainteté de Grégoire vient éclairer et cautionner le zèle de Léon et de Gélase.

La dernière partie du volume est consacrée surtout aux deux graves crises qui achevèrent l'œuvre de détachement commencée par Justinien : le monothélisme, la querelle des images.

Sur le monothélisme M. C. a d'excellentes pages. Il montre combien Honorius différait de Serge (p. 534) et à quel point ce romain pratique était étranger aux subtilités spéculatives (p. 536). Il analyse avec pénétration l'esprit du concile de 581, ses dessous anti-romains, quels désaccords, quelles intimidations se devinent, aboutissant à la capitulation finale (p. 609). Avec fermeté l'approbation de Léon II est interprétée comme réduisant volontairement le sens de la condamnation. « Elle blâmait plus durement la personne, mais affaiblissait la portée réelle de l'anathème (p. 613) ». C'est vrai, et jamais on ne l'avait montré avec tant de clarté.

Pitoyable à Honorius, M. C. l'est moins pour le pape Martin I auquel il

dénie la qualité de martyr véritable. On sait qu'il a exposé ses vues dans un article de la *Zeitschr. für Kirchengesch.* (*Die Lateransynode von 649*) 51 (1932) p. 75-137 : l'accusation de haute trahison, sans être justifiée, n'était pas un prétexte. La question des images envenima encore les rapports entre Rome et l'orient. Le concile de 731 rompit des liens qu'aucun effort ne pourrait jamais arriver à renouer.

C'est merveille que dans un livre si dense — 800 pages gr. in 8° — circule tant de vie et d'émotion. C'est que M. C. n'expose les faits qu'en fonction du développement d'une institution, et qu'il le fait avec le sens de la gravité souveraine du sujet, et dans une forme tout à fait claire. On peut attendre avec confiance le volume suivant. B. C.

468. W. Theiler. *Porphyrios und Augustin* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse, 10. Jahr, Heft 1). — Halle (Saale), M. Niemeyer, 1933 ; in 8, 74 p. Mk. 7.

Cette étude affecte une forme technique qui rebutera plus d'un lecteur. Mais nul ne peut l'ignorer qui recherche les sources de la pensée augustinienne. M. Th., spécialiste des doctrines néoplatoniciennes, y soutient la thèse que, non seulement Augustin ne dépend pas directement de Platon,— il ne le connaît pas — mais que de Plotin même il n'a guère qu'une connaissance indirecte. Son néoplatonisme vient de Porphyre. La preuve détaillée remplit la première partie du travail ou le *De vera religione* est analysé et comparé avec ce qui nous reste des doctrines de Porphyre. Je manque de sérieuse compétence pour juger, mais la preuve m'a paru souvent un peu subtile, parce que d'une part les parallèles avec les autres néoplatoniciens sont rares — il faut alors conclure *ex silentio* —, de l'autre, les textes de Porphyre ne nous sont le plus souvent connus qu'indirectement et par intermédiaires qui ont subi son influence. Mais ce qui se dégage avec évidence, c'est l'empreinte profonde laissée sur Augustin par sa formation philosophique. L'étude de M. Dyroff sur le *De ordine* (cf. *Bull.* I, n° 543) conteste, il est vrai, qu'elle soit néoplatonicienne, et l'on comparera ce qu'il en dit avec ce qu'affirme M. Th. p. 17-20. Celui-ci résume son attitude en concluant que, pour le *De vera religione* — et l'on doit en dire autant des autres écrits de la même époque — « Augustin semble devoir être rayé de la liste des penseurs originaux (p. 57) ». C'est bien radical.

La seconde partie corrige l'impression en montrant, par l'examen des Confessions, ce qu'Augustin doit à son christianisme. On y relèvera cependant encore (p. 66) un curieux parallèle entre la vision d'Ostie et certains passages de Proclus. Dans la première partie, M. Th. avait même signalé certaines influences néoplatoniciennes dans la manière dont Augustin présente le dogme trinitaire (p. 32-35).

Très suggestif, ce travail analytique impose son examen à quiconque étudiera la religion d'Augustin. B. C.

469. F. Cayré A. A. *Les sources de l'amour divin.* La divine pré-

sence d'après saint Augustin (Bibliothèque augustinienne). — Paris, Desclée De Brouwer, 1933 ; in 12, VIII-271 p. Fr. 12.

Le programme même de la Bibliothèque augustinienne, qu'inaugure ce volume, montre qu'elle ne s'adresse pas seulement au théologien pour l'informer, mais aussi au chrétien instruit pour le faire vivre. On s'explique ainsi que cette brève synthèse sur les sources de l'amour divin n'ait pas le même souci de travail en profondeur que *La contemplation augustinienne* parue précédemment (Paris, Blot, 1927).

Le titre montre sous quel angle de vie intérieure est compris le sujet. En parcourant la table des matières on s'aperçoit qu'en fait c'est presque un exposé de la religion entière d'Augustin que le P. C. présente au lecteur : Dieu en son essence et dans ses Personnes, son image dans l'âme ; le Christ, sagesse, modèle, rédempteur et sanctificateur ; le saint-Esprit, sa grâce et ses dons. L'auteur a veillé à une scrupuleuse exactitude sans entrer dans la justification théologique de ses jugements. Obligé de parler de la grâce habituelle, de l'action libératrice de la grâce, de la vraie liberté, de la délectation libératrice, de la grâce opérante et coopérante en 28 courtes pages, il ne pouvait qu'indiquer les solutions des problèmes épineux et complexes que soulèvent chacun de ces termes.

L'introduction est plus technique dans certaines de ses parties. Le P. C. y touche en 15 pages la question de la philosophie chrétienne. Sa conclusion est très nuancée : au vrai il s'agirait plutôt de mentalité que de philosophie proprement dite. Dans une préface très élogieuse et fort suggestive, M. J. Maritain relève avec raison la distinction que fait le P. C. entre quatre « augustinismes partiels » au-dessus desquels plane un augustinisme essentiel qui est une orientation et un esprit plus encore qu'une doctrine.

Ce beau livre forme la plus sympathique introduction à la Bibliothèque augustinienne dont il fait désirer les volumes à venir. B. C.

470. A. D'ALÈS. *De Incomprehensibili.* — Rech. Sc. rel. 23 (1933) 306-320.

De la comparaison de deux docteurs, Jean Chrysostome et Augustin, invités l'un et l'autre par les outrances d'Eunomius à s'expliquer sur l'incompréhensibilité divine, il résulte que le premier s'est contenté d'affirmer le mystère, tandis que l'autre estime que, si la solution sera toujours infiniment au delà de nos efforts, cependant nous devons chercher à éclairer autant que possible notre esprit, car ce n'est pas sans fruit qu'on plonge plus avant dans la lumière de Dieu. Le grand traité *De Trinitate* s'inspire de cette noble ambition. Le P. d'A. l'analyse rapidement et montre comment il fournit un premier élément à la conciliation du concept ancien avec les idées modernes sur la personnalité. Mais surtout il fait toucher du doigt combien Augustin savait s'emparer d'un sujet, et avec quelle ampleur généreuse il l'élargissait. B. C.

471. P. MONTANARI. *Il pensiero filosofico nel « De Trinitate » di S. Agostino.* — Sophia 1 (1933) 194-199, 418-424.

Brève analyse et quelques réflexions sur l'effort de réflexion philosophique d'Augustin pour trouver quelque analogie au mystère des personnes divines.

L'ouvrage capital de Schmaus sur la matière n'est pas mentionné.

B. C.

472. W. VERWIEBE. *Welt und Zeit bei Augustin* (Forschungen zur Geschichte der Philosophie und der Pädagogik 5, 3). — Leipzig, F. Meiner, 1933 ; in 8, IV-88 p. Mk. 5.

Le temps et le monde sont étroitement solidaires : le temps commença avec le monde et s'écoule avec lui; il le mesure et le marque de son instabilité. Ces données philosophiques sont, comme toujours chez Augustin, comprises en fonction de Dieu : au temps s'oppose l'éternel, le monde est l'œuvre du Créateur. Dieu seul est, les choses fluctuantes furent et seront. *Ut ergo tu sis, transcende tempus*, conclut Augustin (*Tr. in Jo.* 38 n. 10). Il faut dépasser aussi le monde, et voilà marqué dans sa source et sous sa forme négative l'aspiration vers Dieu qui est le mouvement même de l'âme d'Augustin. Mais le monde est créé, il est bon, et l'homme en usera. De là le dualisme parfois douloureux qui divise l'âme humaine ici-bas.

M. V. a dégagé avec beaucoup d'art et — malgré un vocabulaire technique — de clarté cette philosophie augustinienne du temps. Il l'a comparée comme il convenait aux conceptions des penseurs grecs.

B. C.

473. L. C. P. J. DE VREESE. *Augustinus en de astrologie.* Academisch proefschrift. — Maastricht, J. W. Veltman, 1933 ; in 8, IV-119 p.

Cette dissertation est très logiquement ordonnée et groupe beaucoup de textes d'Augustin. S'étant d'abord adonné curieusement à l'astrologie, il s'en déprit, puis la combattit. Ses arguments sont ce qu'on peut attendre d'un esprit si vigoureux : empruntés à l'expérience (notamment le sort des jumeaux), à la logique et à la foi, ils détruisent sans peine et sans appel une si fragile croyance.

L'intérêt du sujet n'est pas dans la théorie, mais dans les faits mis en valeur par M. De V. D'abord la persistance des pratiques astrologiques même chez les chrétiens (p. 87-100). L'enquête eût été plus instructive si aux témoignages d'Augustin l'auteur avait joint ceux de ses contemporains. Ensuite la facilité avec laquelle ces superstitions attiraient alors les esprits inquiets, fussent-ils aussi sérieux que le rhéteur de Carthage. Le danger était assez grand pour que plus tard, devenu évêque, Augustin déconseillât l'étude approfondie de l'astronomie. Lui-même ne s'y appliqua jamais, et sur l'astrologie et les astrologues ne nous fournit que des renseignements superficiels. B. C.

474. M. DE LAMA. *Profundidades divinas.* — Relig. Cult. 24 (1933) 5-28.

Cet article se rattache aux précédents (cf. *Bull.* II, nº 313, 314) mais n'a pas gardé le caractère d'exposé historique. C'est une présentation du système « augustinien » de la grâce, en regard du thomisme et du molinisme. B. C.

475. V. Capanaga. *La teología agustiniana de la gracia y la historia de las conversiones.* — Relig. Cult. 23 (1933) 220-234 ; 321-333 ; 24 (1933) 29-39.

Le nom de l'auteur et le titre de son essai montrent assez que l'histoire n'est point ici considérée seulement pour elle-même. C'est l'élément qui aujourd'hui encore meut les âmes à la conversion que le P. C. veut dégager de la théologie augustinienne de la grâce. Le travail a été fait assez discrètement pour que l'application ne nuise pas à l'exposé de la doctrine mais serve réellement à en faire mieux comprendre la portée vivante.

Les points mis en relief sont les suivants. Augustin est en réaction contre la « sécularisation de l'âme » qu'est le pélagianisme. Il voit dans la grâce la déification de l'homme *capax Dei*, mais surtout le remède qui le ramène à Dieu. Sous ces deux aspects le dogme de la grâce est fécond pour convertir : en indiquant le terme ineffable, en provoquant et soutenant la marche pour y arriver. Dans la doctrine d'Augustin la « délectation céleste » a une part prépondérante, qui donne son empreinte à son christianisme. L'élément d'épreuve douloureuse n'est pas négligeable comme appoint à la pédagogie divine de l'amour.

Ces idées très augustiniennes — relevées de suggestives citations — sont importantes dans un système qui pour une large part était une théologie de l'expérience. Le P. C. n'aura pas de peine à montrer dans la seconde partie de son étude combien les âmes modernes vibrent spontanément à ces accents. B. C.

476. F. Hofmann. *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung.* — München, M. Hueber, 1933 ; in 8, xx-524 p. Mk. 15.50, rel. 18.

Il existe une foule d'ouvrages sur l'ecclésiologie de S. Augustin, mais rarement ils l'étudient dans toute son ampleur. C'est le mérite et la faiblesse de livre de M. H. d'embrasser cette vaste matière au risque d'en mal étreindre certaines parties. Ce défaut me paraît réduit au minimum et n'est guère sensible que dans la section qui traite de l'activité de l'Église : il était impossible de traiter en 150 pages tout ce qui concerne la prédication ecclésiastique, y compris l'autorité des conciles et du siège romain, et la vie sacramentelle de l'Église : baptême, eucharistie, ordre. D'imposantes monographies ont été consacrées par d'autres à ces sujets dont plusieurs sont fort difficiles. M. H. n'a pas laissé cependant de faire œuvre personnelle en en parlant et l'on gagnera à tenir compte de ses observations, mais l'exposé et la justification en sont naturellement un peu succincts.

Légers inconvénients, compensés par d'incontestables avantages, dont

le moindre n'est pas de pouvoir remettre dans leur ensemble les doctrines si souvent séquestrées de leur contexte général.

Le cadre du livre est chronologique. Il se divise en trois parties, suivant les étapes du développement théologique d'Augustin. D'abord la lente et timide élaboration, de la période néoplatonicienne à la controverse donatiste. Ensuite le grand épanouissement provoqué par ce schisme qui mettait en question presque tous les articles de la foi en l'Église. Enfin les derniers traits — parfois assez brusques — ajoutés au tableau sous la pression des luttes antipélagiennes.

La première partie est pleine d'intérêt, peut-être parce que la plus neuve. D'une main délicate y est décrite l'évolution de l'idée d'Église dans la première période de développement religieux d'Augustin.

Aux années de fraîcheur philosophique où le christianisme apparaissait au converti d'Hippone comme la « sagesse », l'idée du salut était très individuelle, et partant le rôle de l'Église assez imprécis, et somme toute, secondaire. Ce que le néoplatonisme apporta à Augustin, à savoir le sens de l'intériorité religieuse, commandera toujours pour une part notable sa manière d'envisager et d'aimer l'Église.

Jusqu'au sacerdoce le rôle excessif de la raison est maintenu (bon résumé p. 74-75). A partir de ce moment, Augustin devenu homme d'Église et participant aux fonctions ecclésiastiques commence à mieux entendre l'autorité religieuse et son rôle. Surtout, approfondissant l'idée du péché et de la grâce, il découvre peu à peu les trésors rédempteurs de l'Église. Les controverses antimanichéennes accentueront cette hiérarchie des valeurs (voir p. 97 l'exégèse du texte fameux : *Evangelio non crederem*...).

Arrivé au grand épanouissement que provoque la crise donatiste, M. H. examine d'abord les fondements invisibles de l'Église : ses rapports avec la Trinité, l'Incarnation, son union avec le Christ, la place de la foi, de l'espérance, de la charité dans cet édifice intérieur. L'Église visible est alors étudiée, surtout dans son aspect de « catholica », puis dans les organes de son activité salutaire. Nous en avons dit un mot plus haut.

Ce n'est que sur quelques points que l'ecclésiologie d'Augustin subira plus tard l'influence des luttes pélagiennes. L'insuffisance pratique du recours aux conciles et la fonction doctrinale du siège romain sont apparues à l'adversaire de Pélage dans une lumière nouvelle, tandis que le primat de juridiction restait encore mal aperçu. Il était impossible aussi que le prédestinatianisme croissant d'Augustin, restaurant dans l'ordre du salut une sorte d'individualisme, n'estompât un peu le rôle de l'Église ; mais aucun principe n'est changé. Dans les dernières années de son activité le grand évêque eut encore à préciser ses idées sur les rapports de l'Église et de l'État.

Les jugements de M. H. sont modérés et nuancés. La plupart du temps il n'avait pas à se frayer son chemin, mais à prendre la bonne route. Il l'a fait, je crois, heureusement. Son livre est complet, à jour et, *last not least*, très documentaire, citant abondamment et longuement Augustin. C'est une précieuse somme de sa doctrine. B. C.

477. M. COMEAU. *Les prédications pascales de saint Augustin.* — Rech. Sc. rel. 23 (1933) 257-282.

Ces brèves allocutions, récemment publiées, n'apprennent presque rien de neuf sur les idées théologiques d'Augustin. Elles sont importantes seulement pour sa doctrine eucharistique. Melle C. en relève quelques traits sans vouloir résoudre aucun problème.

Comme toujours c'est l'âme d'Augustin qui se trahit dans ces courtes prédications pastorales. B. C.

478. L. KÖHLER u. O. KARRER. *Gotteserfahrung und Gotteserlebnis bei Jeremia, Augustin und Eckhart.* — Zürich, Schweizer Spiegel Verlag, [1934] ; in 12, 56 p.

La courte conférence de M. Karrer où il s'agit d'Augustin a pour but de situer dans l'histoire de la mystique le grand docteur, dont on se réclame volontiers. Les conclusions me paraissent justes. Ame très religieuse, Augustin n'est pas proprement un mystique. Sa doctrine ne procède pas de l'expérience de Dieu, mais de la foi et de l'amour. Pas de vision directe. Mépris absolu du monde, jusqu'à « faire une croix » sur tout ce qui n'est pas l'Éternel. B. C.

VIIIe s. **479.** W. VON DEN STEINEN. *Entstehungsgeschichte der Libri Carolini.* — Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 21 (1929-30) 1-93.

Dans cette longue étude, M. v. d. S. reprend l'examen de quelques-uns des problèmes littéraires posés par les *Libri carolini*. Voici ses principales conclusions : 1. Les *Libri carolini* ne sont ni la source littéraire (A. Hauck), ni une recension ultérieurement augmentée (K. Hampe), ni la reproduction exacte (H. Bastgen) du *Capitulare adversus synodum* envoyé par Charlemagne au pape Adrien I, mais un ouvrage composé concurremment à ce capitulaire (789-791) et sur un plan analogue, achevé après lui (791-792, à Ratisbonne ?), et qui a subi jusqu'à un certain point — notamment lors de la revision — l'influence de la réponse d'Adrien ; l'auteur unique ou principal est Théodulfe d'Orléans. 2. Le *Capitulare* nous est conservé en entier dans la réponse du pape ; il consiste dans une série de propositions-titres, incriminant le concile de Nicée 787 et dont les vingt-cinq dernières — numérotées à part — forment une sorte d'appendice ; il doit dater de 790. 3. Les *Libri carolini*, comme le *Capitulare*, comme la réponse d'Adrien, sont basés sur la traduction du concile de Nicée 787 exécutée à Rome ; la confusion faite, dans cette traduction, entre *adoratio* et *ueneratio* n'est pas un pur hasard, mais répond à l'état des esprits en Occident. 4. Les *Libri carolini* sont toujours restés un document privé ; il était dans l'intérêt de Charlemagne qu'ils ne fussent pas « édités »; aussi n'en connaissons-nous avec certitude que trois exemplaires (l'original du roi, la copie d'Adrien et celle du concile de Paris 825), dont deux ont été retrouvés : *Paris Maz. 663* (A, copié en vue du concile de Paris sur V, comme l'a établi

Bastgen) et le *codex authenticus Vat. lat. 7207* (V) ; le dernier a été lu, corrigé et annoté par Charlemagne lui-même, sans doute en 791-792.

Ces conclusions nous paraissent solides. Il nous reste cependant un dernier scrupule au sujet de la deuxième. Quant à la première, par sa souplesse elle résout bien des difficultés qui semblaient jusqu'ici insurmontables. Mais avant de la considérer comme tout à fait définitive, il nous faut attendre l'étude ultérieure dans laquelle M. v. d. S. nous promet de montrer plus en détail que Théodulfe d'Orléans est l'auteur du célèbre ouvrage. M. C.

480. W. von den Steinen. *Karl der Grosse und die Libri Carolini. Die tironischen Randnoten zum Codex Authenticus.* — Neues Archiv 49 (1932) 207-280.

Les *Libri carolini* ont été composés, comme on sait, sur l'ordre et sous le nom de Charlemagne. Celui-ci joua-t-il dans leur élaboration un rôle autre que nominal ? M. v. d. S. estime que l'intervention du roi fut effective, notamment lors de la lecture et de la discussion du texte devant lui (791-792, à Ratisbonne?). C'est Charlemagne qui fit inscrire à cette occasion, dans les marges du *codex authenticus* (*Vat. lat. 7207*) une masse de notes exprimant son sentiment personnel, notes approbatives du fond et de la forme, notes admirant l'orthodoxie, la force probante, l'élégance, l'opportunité de certains passages. M. v. d. S. publie ici, en les rattachant à leur contexte, les 80 notes tironiennes — dont une bonne trentaine seulement ont été signalées, d'ailleurs sans référence, par Tangl — qu'avec l'aide de plusieurs collaborateurs il a réussi à déchiffrer. Par une négligence regrettable, H. Bastgen avait omis de les joindre à sa récente édition des *Libri carolini*.

Ces notes (écrites primitivement en caractères normaux mais traduites, après grattage, en tironien, sans doute pour les distinguer des corrections du texte) jettent un jour nouveau sur les préoccupations doctrinales et littéraires de Charlemagne ; elles montrent notamment que déjà en 791-792 le roi s'intéressait à la question du *Filioque*. M. C.

481. D. De Bruyne. *La composition des Libri Carolini.* — Revue bénéd 44 (1932) 227-234.

Après quelques directives utiles sur la preuve par le texte biblique et son importance dans l'étude de la provenance des *Libri carolini*, dom D. B. jette quelques nouvelles clartés sur le rapport entre ces derniers et le *Liber de divinis scripturis*, rapport signalé naguère par l'auteur à H. Bastgen, partiellement exploité par celui-ci dans son édition des *Libri carolini* et inconsidérément nié depuis par A. Allgeier. Dom D. B. corrige, complète et commente çà et là les références de Bastgen et, surtout, montre à l'évidence que le *Liber de divinis scripturis* fut utilisé dans son texte français β (plus précisément MC). Ceci ne se voit qu'à l'examen des grattages et des leçons anté-revisionnelles du *codex authenticus* (*Vat. lat. 7207*), car lors de la grande revision beaucoup de citations scripturaires

ont été rendues conformes à la Vulgate. Dom D. B. conclut que le *codex authenticus* devrait être étudié en son entier à la manière des palimpsestes, puis édité en deux colonnes. M. C.

482. G. LADNER. *Der Bilderstreit und die Kunst-Lehren der byzantinischen und abendländischen Theologie.* — Zeitschr. Kirchengesch. 50 (1931) 1-23.

Au cours de la lutte des images, certains auteurs se demandèrent ce qui faisait proprement la valeur d'une image. Alors qu'en Orient cette valeur venait surtout du fait que l'image était regardée comme une sorte d'émanation, de prolongation du prototype, en Occident on s'attachait surtout à la portée utilitaire : *laicorum litteratura*. Cependant M. L. signale certains textes tendant à attribuer aux images un rôle proprement artistique : *ad venustatem* (*Libri Carolini*) ; *oculis... solamina* (Raban Maur) ; *speciosa forma* (Adrien I). Ce rôle apparaît plus à l'avant-plan dans les pays méridionaux (voir encore saint Thomas), plus subordonné à la valeur utilitaire dans les pays du Nord (voir encore Honorius d'Autun, Sicard de Crémone etc.) M. C.

IXe s. **483.** P. BROWE. *Die letzte Oelung in der abendländischen Kirche des Mittelalters.* — Zeitschr. kath. Theol. 55 (1931) 515-561.

Bien que l'usage de l'huile bénite soit fort ancien dans l'Église, on ne trouve de trace sûre d'une onction sacramentelle des malades — sauf peut-être chez Innocent I et Césaire d'Arles — qu'à partir du IXe siècle. Bien plus, l'obligation stricte pour le chrétien d'y recourir n'apparaît pas dans le droit général durant tout le moyen âge. On la considère cependant comme très utile, notamment, en dépendance de Jac. 5, 14-15, pour la rémission des péchés et pour la guérison corporelle et comme une protection contre les attaques des démons. Mais il faut attendre la scolastique du XIIIe siècle pour voir approfondir et hiérarchiser ces effets. De même pour la détermination de l'âge requis. Au début le sacrement était conféré à l'église, puis plus tard chez le malade, par plusieurs prêtres. Le nombre des onctions était variable et différait d'après les besoins (les plus nombreuses possible, lorsqu'on voulait la guérison corporelle ; onctions sur les sens, lorsqu'on visait le pardon des péchés). L'extrême-onction était ordinairement conférée après l'absolution des péchés et avant le saint viatique, soit qu'on établît entre les deux premières un lien intime, soit qu'on voulût réserver le *viaticum* pour le moment même du trépas. Souvent toutefois, surtout à partir du XIIe siècle, on place en dernier lieu l'onction (appelée pour cette raison *extrema unctio*). La raison principale de cette nouvelle pratique paraît avoir été la croyance à une quasi-ordination du malade oint, entraînant pour celui-ci en cas de guérison l'obligation de garder la continence. D'où la mesure assurément prudente de ne conférer ce sacrement qu'à toute extrémité. M. C.

484. A. MICHEL. *Verstreute Kerullarios- und Humbert-Texte.* — Röm. Quartalschr. 39 (1931) 355-376. XIᵉ s.

En même temps qu'un fragment inédit de Michel Cérullaire, M. M. publie d'après *Bruxelles Bibl. roy. 1360* et *Vat. lat. 4845* une recension inconnue jusqu'ici, mais certainement authentique, de la finale de la *Contradictio* du cardinal Humbert (cf. *Bull.* I, nº 898). Cette recension est à considérer comme primitive. L'auteur l'aura remplacée par le texte aujourd'hui reçu, après la conférence du 24 juin 1054. M. C.

485. J. P. WHITNEY. *Hildebrandine Essays.* — Cambridge, University Press, 1932 ; in 8, XX-184. Sh. 10.6.

Ce volume réunit cinq « essais » sur la réforme grégorienne, dont trois ont paru antérieurement dans divers périodiques : p. 1-58, *Pope Gregory VII and the Hildebrandine Ideal*, dans la *Church Quarterly Review* de 1910 ; p. 59-94, *Gregory VII*, dans la *Englisch Historical Review* de 1919 ; p. 95-142, *Peter Damiani and Humbert*, dans le *Cambridge Historical Journal* de 1925. M. W. a mis à jour la bibliographie de ces excellentes synthèses (il y a cependant quelques oublis, tel le tome II de A. FLICHE, *La réforme grégorienne*, 1925) et ajouté quelques compléments, notamment, pour le premier chapitre, une quinzaine de pages (p. 41 sv.) sur la propagation de la liturgie romaine et le contrôle des évêques par l'octroi du *pallium* et la prestation du serment de fidélité.

Les deux derniers essais : *Milan, Berengar of Tours* sont inédits. Ils mettent en lumière l'importance de la situation milanaise dans l'éclosion de la réforme et la sympathie large de Grégoire VII pour l'écolâtre de Tours. M. W., qui est historien, évite autant que possible les questions doctrinales. Pour Bérenger, cependant, il était difficile de les éviter tout à fait. M. W. retrace brièvement sa biographie, la genèse de son enseignement eucharistique, l'histoire de ses condamnations réitérées et de ses rétractations. On ne cherchera pas dans ce chapitre de grandes nouveautés, ni un imposant étalage d'érudition, mais un coup d'œil d'ensemble esquissé par un historien éminent dont les appréciations peuvent paraître çà et là discutables mais sont toujours intéressantes et profitables.

M. C.

486. H. WEISWEILER S. J. *Le recueil des sentences « Deus de cuius principio et fine tacetur » et son remaniement.* — Rech. Théol. anc. méd. 5 (1933) 245-274. XIIᵉ s.

Des divers documents qu'il a inventoriés de l'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux (cf. *Bull.* II, nº 244), le P. W. édite la collection *Deus de cuius principio et fine tacetur*. Le texte est établi d'après *Berlin Staatsbibl. Phill. 1994, Clm 23440*, et aussi d'après *Clm 14569* contenant la collection *Deus principium et finis totius creature* qui en est le remaniement.

De l'examen de quelques passages, le P. W. conclut à l'existence d'une

source commune à la collection *Deus de cuius principio* et aux *Sententiae Anselmi*. Ces deux recueils sont d'ailleurs suffisamment différents des *Sententiae divinae paginae* pour que le savant éditeur attribue les trois collections à trois maîtres différents. O. L.

487. G. ENGLHARDT. *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik vom Abaelardstreit (um 1140) bis zu Philipp dem Kanzler (gest. 1236)* (BGPTMA 30, 4-6). — Münster, Aschendorff, 1933 ; in 8, XVI-503 p. Mk. 22.75.

M. E. a pris la voie qui garantit le plein succès des études d'histoire doctrinale : il a d'abord su se limiter. Il a nettement circonscrit l'objet à étudier, en se bornant à l'aspect psychologique du problème de la foi : la part de la raison et de la volonté dans la genèse de l'acte de foi, la surnaturalisation de cet acte, les rapports de la foi avec la charité et autres questions connexes. Cependant, comme la spéculation théologique médiévale est commandée en grande partie par la définition paulinienne, M. E. n'a pas cru pouvoir écarter les problèmes fondamentaux relatifs à l'objet de la foi. M. E. s'est de même borné à une période de temps relativement courte : son étude remarquablement étoffée ne parcourt guère plus d'un siècle. Il a d'ailleurs eu soin de commencer par un commencement : loin d'être une coupure arbitraire, cette tranche d'histoire débute par un théologien qui, par ses hardiesses, déclencha tout un mouvement d'idées ; et, sous ce rapport, il eut été sans doute plus logique, comme le fait le P. D. Chenu (cf. *Bull.* II, nº 168) dans une étude que M. E. n'a pu connaître à temps (p. 501), de commencer l'exposé par Abélard, et non par Guillaume de Saint-Thierry et Hugues de Saint-Victor qui le contredirent. Quoi qu'il en soit, M. E. montre comment l'école victorine, tout en admettant l'aspect intellectuel de la foi, y intègre l'élément affectif, préparant ainsi les synthèses du XIIIᵉ siècle. L'école mystique de Saint-Victor, malgré son influence, ne put cependant étouffer la tendance dialectique, créée par Abélard. M. E. retrace par le détail le va-et-vient des courants divergents qui marquent le XIIᵉ siècle, trop dépourvu encore des précisions philosophiques nécessaires. Tour à tour défilent Pierre Lombard, Gandulphe de Bologne, Pierre de Poitiers, Pierre de Corbeil, Étienne Langton, Pierre de Capoue, Prévostin, Godefroid de Poitiers, et les représentants de l'école de Gilbert de la Porrée, Nicolas d'Amiens, Simon de Tournai, Alain de Lille, Raoul Ardent, sur lequel M. E. s'étend longuement malgré l'insignifiance de l'influence qu'il exerça ; auxquels on aurait pu rattacher la Somme de *Bamberg 136*, que M. E. étudie en relation avec les *Questiones* d'Étienne Langton. Cependant, et chez ces mêmes auteurs que nous venons de citer, se précisent certains concepts qui préparent les synthèses futures : sous l'influence de Cicéron et des premiers livres de l'Éthique à Nicomaque, se dessine le concept de vertu comme habitus ; les questions scolaires *utrum naturalia fiant gratuita, utrum parvuli habeant virtutes* remuent les concepts de foi naturelle et de foi surnaturelle, d'habitus

acquis et d'habitus infus, de foi informe et de foi informée par la charité ; des ébauches de psychologie concernant les facultés de l'âme, l'acte humain permettront de préciser les rapports de la raison et de la volonté dans l'acte de foi. Autant d'éléments qui vont se coordonner dans les exposés plus amples du XIIIe siècle dont le premier, celui de Guillaume d'Auxerre, le créateur du traité des vertus au moyen âge, est estimé génial par M. E. L'exposé qui est fait ici de la *Summa aurea* est particulièrement soigné, et la théorie se développe en connexion avec ses précédents historiques. L'étude de M. E. s'achève par deux chapitres où se déroulent, jusque dans le détail, les vues de Guillaume d'Auvergne, assez semblables à celles de Guillaume d'Auxerre, et la théorie, plus affinée encore, du chancelier Philippe, qui, ici comme ailleurs, remet définitivement à l'honneur les conceptions de Hugues de Saint-Victor.

Un autre mérite de l'ouvrage de M. E. est d'avoir enrichi l'histoire littéraire grâce à son enquête doctrinale si attentivement conduite. M. E. a le continuel souci de déterminer la date des ouvrages qu'il étudie et d'en relever les parentés littéraires. Il a non seulement utilisé tous les travaux récents, spécialement ceux de M. A. Landgraf, mais apporté nombre de nouvelles précisions. Nous en signalons quelques-unes : le *Tractatus de anima* de Robert Grosseteste est certainement tributaire de la *Summa de bono* du chancelier Philippe (p. 200-201) ; le commentaire sur les épîtres pauliniennes de Hervé de Bourgdieu est plus précis que celui de Pierre Lombard : comme celui-ci date de 1140 ou peu après, et que Hervé est mort en 1150, le commentaire de ce dernier peut donc se fixer vers 1145 (p. 37) ; la Somme de Godefroid de Poitiers fait allusion à la condamnation d'Amaury de Bène, ce qui permet de placer cet ouvrage après 1210 ; et sans doute guère avant 1215, puisque Guillaume d'Auxerre le connaît (p. 59). Après hésitation (p. 80, note 1), les *Regulae* d'Alain de Lille sont jugées (p. 502) postérieures à la *Summa* de Simon de Tournai.

Comme on a pu l'entrevoir, le matériel inédit exploité est très considérable ; peu de pièces ont échappé au patient chercheur. A peine pourrait-on proposer quelques additions : les *Questiones de epistolis Pauli* de Robert de Melun, dont M. E. ne donne que des citations d'après Denifle ; quelques questions dans les *Questiones Prepositini* de *Paris Maz. 1708* ; de menues remarques dans les *Glossae super sententias* de *Paris Nat. lat. 14423*, attribuées à Pierre de Poitiers (fol. 87rb-88va) ; une question *De fide* de l'école d'Étienne Langton consignée dans *Douai 434*, t. 2, f. 21va-22vb ; plusieurs exposés sur le même sujet, *ibid.*, t. 1, f. 37vb-38ra ; 46va-47ra ; t. 2, p. 347-350 ; une question de Guiard de Laon *ibid*, t. 2, p. 298-301 ; plusieurs questions rapportées dans *Paris Nat. lat. 3804 A*, f. 20^{v} ; 85^{v} ; 119^{v} qui nous mettent dans le proche voisinage du chancelier Philippe.

M. E. a eu l'heureuse idée de publier in extenso (p. 401-486), quoique d'après un seul manuscrit, la plupart des textes inédits exploités au cours de l'ouvrage ; parmi lesquels ceux de Simon de Tournai, Raoul Ardent, Étienne Langton, Godefroid de Poitiers, Richard Fishacre, le Chancelier Philippe, et les premiers folios du traité *De fide* découvert par le P. F.

Pelster (cf. *Bull.* I, n° 391) dépendant de Philippe et si utile par ses références aux auteurs du temps.

Creusement en profondeur d'un sujet sagement circonscrit, entrelacement continuel de l'histoire des idées et de l'histoire littéraire, présentation des principales pièces du dossier inédit, ces trois qualités du travail de M. E. en font un excellent modèle d'histoire doctrinale. O. L.

488. A. SALEWSKI. *Die Sendung Jesu bei Bernhard von Clairvaux und in der Theologie der Gegenwart.* — Neue kirchl. Zeitschr. 42 (1931) 519-539.

Quelques idées générales — trop générales — touchant la place du Christ dans la religion de saint Bernard et tendant à resserrer le lien entre celui-ci et Luther, notamment en ce qui concerne le rôle de l'Écriture dans la connaissance du Christ et le caractère personnel, non ecclésiologique, de l'union entre le chrétien et lui. M. S. oppose, à ce point de vue, Bernard à Augustin. Sauf en ce qu'elle a de trop exclusif, cette thèse s'accorde assez bien avec la tendance individualiste et christocentrique du moyen âge. M. C.

489. J. RIVIÈRE. *Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge* (suite et fin. Voir *Bull.* I, n° 1011 ; II, n°s 131, 245). — Rev. Sc. rel. 13 (1933) 186-218.

M. R. fixe, par une étude sur S. Bernard, un « arrêt provisoire » à sa longue enquête, parce que c'est avec lui que H. Gallerand termine la sienne.

Sans doute, S. Bernard admet, après S. Augustin et la tradition, la domination morale du démon sur les pécheurs, mais il ne parle pas de « droits » du démon. Sans doute encore, et conformément à la tradition, S. Bernard concède à Abélard l'efficacité psychologique de la rédemption comme exemple d'amour ; mais, sans toutefois s'incorporer le système théologique de S. Anselme, il ne néglige aucunement la valeur satisfactoire du sacrifice de Jésus.

Un excellent résumé final marque à la fois, au sujet des « droits » du démon, la différence qui sépare la sotériologie des débuts du moyen âge de celle des siècles antérieurs, et, au sujet de l'efficacité objective de la mort du Christ, la substantielle continuité de la tradition chrétienne.

O. L.

490. G. W. GREENAWAY. *Arnold of Brescia.* — Cambridge, University Press, 1931 ; in 12, XI-237 p. Sh. 8. 6.

Arnaud de Brescia est un sujet de biographie bien ingrat. Ni sa vie, ni sa doctrine n'ont laissé dans l'histoire des échos suffisamment nets et sûrs. Aussi les essais biographiques assez nombreux qui se sont succédé depuis un siècle et demi manifestent-ils les tendances les plus diverses, inspirés tantôt par la sympathie pour le réformateur et son prétendu

libéralisme, tantôt par l'animosité contre l'hérétique ou le schismatique. Ces constatations, brièvement commentées dans deux excellents appendices (*The original Sources* ; *Some modern Studies*), ont amené M. G. à tenter une nouvelle étude sur le sujet, indépendante et impartiale. On y trouvera, après un aperçu général sur l'Église du XIIe siècle, une série de tableaux largement tracés où s'insèrent, par ordre chronologique, les détails connus de la vie d'Arnaud : son rapport avec Brescia et les Patarins ; son séjour en France comme disciple d'Abélard (?) ; son rôle lors de la Commune de Brescia (1138) et sa condamnation au concile du Latran (1139) ; son attitude lors de la condamnation d'Abélard (1140) ; son court professorat parisien, suivi de son exil en Suisse (?) ; sa participation à la révolution romaine (après 1145) et sa mort. Les deux derniers chapitres cherchent à synthétiser la doctrine d'Arnaud et à préciser son influence sur la secte des Arnoldistes.

A chaque instant M. G. a le souci, poussé jusqu'à l'excès, de ne pas isoler l'histoire d'Arnaud de celle de son temps, ni ses idées de celles de ses contemporains (Grégoire VII, saint Bernard, Gerhoh de Reichersberg). Ce qui n'est pas pour diminuer l'impression qu'a le lecteur de l'objectivité de ce livre.

C'est la partie doctrinale du travail de M. G. qui intéresse spécialement ce *Bulletin*. Pour autant qu'il est possible de reconstituer la pensée de ce prédicateur enflammé, à travers les affirmations de ses adversaires, voici les quelques éléments qui résistent à l'épreuve : sous peine de faillir à sa tâche et d'être frappée d'incapacité essentielle, la hiérarchie ecclésiastique doit revenir à la pratique de la pauvreté apostolique et l'Église doit redevenir une société purement spirituelle ; elle doit abandonner, en conséquence, toutes ses prétentions à posséder des territoires et des *regalia* et à s'immiscer dans les affaires politiques. Quant aux Arnoldistes, qui paraissent bien emprunter leur nom à notre héros, ils semblent avoir appliqué ces principes plus spécialement à la validité et à l'efficacité des sacrements.

On le voit, Arnaud fut un réformateur religieux plutôt qu'un révolutionnaire politique et, s'il lui est arrivé de prendre part à des troubles civils, cette participation ne répond pas chez lui à des préoccupations primitives et principales. D'autre part, si son programme politico-religieux, considéré dans son ensemble et dans sa logique interne (pour autant qu'il nous est loisible d'en juger), possède une certaine originalité, il n'est pas difficile d'en retrouver les différents points dans les écrits et les enseignements de l'époque.

Tout cela résulte avec une clarté nouvelle du livre de M. G. qui remplace fort avantageusement toute la littérature antérieure sur Arnaud de Brescia.

M. C.

491. A. LANDGRAF. *Zwei Gelehrte aus der Umgebung des Petrus Lombardus.* — Div. Thom. (Fr.) 11 (1933) 157-182.

M. L. attire l'attention sur deux théologiens du milieu du XIIe siècle. L'un d'eux, *Johannes Turonensis*, est, peut-on dire, inconnu : il est cité

par Odon d'Ourscamp comme élève d'Anselme de Laon ; un texte de *Paris Nat. lat. 18108* le signale comme impliqué dans les discussions trinitaires d'Abélard et de Gilbert de la Porrée. En tête des *Sententiae Anselmi* de *Bamberg Staatsbibl. Patr. 98*, une main du XVe siècle a écrit : *Summa Magistri Johannis* : serait-ce, se demande M. L., une piste pour découvrir l'auteur des *Sententiae Anselmi* ?

L'autre théologien, *magister Odo*, est plus souvent cité ; M. L. en relève 34 citations dans *Bamberg Staatsbibl. Patr. 128* (une glose anonyme sur le livre IV des Sentences, et les gloses sur les Sentences attribuées à Pierre de Poitiers), *Clm 22288* (gloses sur les Sentences), *Clm 14508* (Pierre de Capoue), *Londres Brit. Mus. Harl. 3855, Paris Nat. lat. 15738* (Prévostin de Crémone), *Bruges Bibl. comm. 247* (Robert de Courçon), *Paris Nat. lat. 18108*, etc. Mais quel est cet *Odo* ? La plupart des textes se rapportent certainement à un même personnage, qui se meut dans le milieu de Pierre Lombard, de Maurice de Sully, de Robert de Melun. Après avoir éliminé, du moins comme auteur de l'ensemble, Odon d'Ourscamp et l'Odon ou l'Othon que certains mss donnent comme auteur de la *Summa Sententiarum*, M. L. conclut à bon droit qu'il s'agit probablement d'Odon, le Chancelier de Paris de 1164 à 1168.

A la série des citations, on peut ajouter les deux suivantes de Pierre le Chantre : *Magister O*(do) *huiusmodi argumentationem : iste peccando meruit hanc penam, set hec pena est bonum, ergo peccando meruit aliquod bonum, soluebat per dissimilem acceptionem huius uerbi : meruit* (*Paris Nat. lat. 9593*, f. 37rb) ; *Notanda est opinio quorumdam, sicut magistri Odonis, qui dicebat uerbum illud : pro facto reputatur uoluntas, scilicet in uia sane debere intelligi. Numquid enim accidere potest ut sentiat quod aliqui parificentur in caritate quin parificentur in opere ?... Hanc opinionem ualde probabilem non improbamus* (*ibid.*, f. 43ra). O. L.

XIIIe s. **492.** P. MANDONNET O. P. *Date de la mort de Guillaume d'Auxerre (3 Nov. 1231)*. — Arch. Hist. doctr. litt. M. A. 7 (1932) 39-46.

Le témoignage d'Albéric de Trois-Fontaines portant la mort de Guillaume d'Auxerre à Rome en 1230 ne doit pas être abandonné, mais corrigé par celui de la lettre de Grégoire IX attestant la présence à Rome de Guillaume en mai 1231. C'est donc à l'automne 1231 que Guillaume y mourut. Serait-ce le 3 Novembre, comme on l'a prétendu (et comme pourrait le faire croire le titre même de cet article), cela n'est pas certain, comme le montre bien le P. M. O. L.

493. R. DE VAUX O. P. *La première entrée d'Averroës chez les Latins*. — Rev. Sc. phil. théol. 22 (1933) 193-243.

D'une enquête particulièrement soigneuse le P. de V. conclut qu'Averroës n'a pas été utilisé par les Latins avant 1230. En effet, le premier traducteur d'Averroës a été, non point Gérard de Crémone († 1187),

mais Michel Scot, par sa traduction du *De cœlo et mundo*. Or celle-ci est postérieure à celle faite par le même, en 1217, de *La sphère* d'Alpetragius. Il est au surplus peu probable que Michel ait pu s'adonner à des traductions d'Averroës de 1220 à 1227, pendant son séjour en Italie. Il faut donc replacer la traduction du *De cœlo et mundo* après 1227, alors que Michel était au service de Frédéric II. Or, l'on sait que, vers 1231, celui-ci mit en circulation plusieurs traductions nouvelles d'ouvrages philosophiques, et à cette époque l'on ne connaît, à la cour de Frédéric II, que Michel Scot adonné à de semblables travaux. Et c'est vers cette date aussi que Michel envoya sa traduction du *De cœlo et mundo* à Étienne de Provins. Et comme celui-ci était probablement alors à Paris, c'est donc vers 1231 que doit se fixer la première entrée d'Averroës dans les milieux latins.

Ces conclusions, basées sur les indications fournies par les manuscrits et sur ce que l'on sait de la vie de Michel Scot et de Frédéric II, sont confirmées, non seulement par le témoignage de Roger Bacon, mais encore par les premières citations d'Averroës chez les théologiens. Roland de Crémone (1230) ne le cite pas ; les premières mentions d'Averroës sont chez le Chancelier Philippe (entre 1228 et 1236) et chez Guillaume d'Auvergne (entre 1231 et 1236). Il faut en effet douter de l'authenticité de la glose sur l'*Anticlaudianus* attribuée à Guillaume d'Auxerre, où Averroës est cité, ce qui nous reporterait avant 1215. Albert le Grand, dans sa *Summa de creaturis*, cite souvent Averroës. C'est donc entre 1230 et 1240 que se fit la première diffusion de ses œuvres dans les milieux latins.

Ces conclusions qui, sur plusieurs points, rejoignent celles de M. A. Birkenmajer (*Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au XIIe et XIIIe siècles*. Varsovie, 1930, p. 9-10, 13-14), et qui d'ailleurs, le P. de V. en convient volontiers, ne sont pas toutes d'égale certitude, entraînent d'importantes conséquences. Il en résulte d'abord que c'est Avicenne, et non Averroës, qui a été, pour les Latins, le grand philosophe arabe jusque vers 1240 ; ensuite que le *Mauritius Hispanus*, condamné à Paris en 1215, ne peut être Averroës. Et l'on peut ajouter que la *Summa de bono*, d'ailleurs inachevée, du Chancelier Philippe ne peut être que postérieure à 1230-1231. O. L.

494. G. Meersseman O. P. *CR de A. Wilmart, Gérard de Liége. Un traité inédit de l'amour de Dieu* (voir Bull. II, nº 46). — Arch. Fratr. Praed. 2 (1932) 472-473.

Publie, d'après un ms sans cote, du couvent de Huissen (Hollande), le début d'une des nombreuses traductions flamandes faites du *De doctrina cordis* restitué par dom Wilmart à un moine cistercien, Gérard de Liége. O. L.

495. F. M. Delorme O. F. M. *Un texte de P. Olivi sur S. Antoine et l'Abbé de Verceil*. — Studi francesc. 29 (1932) 502-505.

Signale un texte du Commentaire de P. Olivi sur la Hiérarchie céleste du Pseudo-Denys (*Vat. lat. Urbin. 480*) où il se confirme que Thomas

Gallus, abbé de Verceil, enseigna la mystique dionysienne à son disciple et ami Antoine de Padoue. O. L.

496. I. Gorlani O. F. M. *La conoscenza naturale di Dio secondo la Somma teologica di Alessandro d'Hales.* — Milano, « Vita e pensiero », 1933 ; in 8, xvi-221 p. L. 10.

Trois problèmes occupent le début de la Somme théologique d'Alexandre de Halès concernant notre connaissance naturelle de Dieu : que pouvons-nous connaître de Dieu ; par quelle faculté l'atteignons-nous ; et par quel moyen ? Dans sa majeure partie, le livre du P. G. est le commentaire de ces textes. Nullement servile d'ailleurs ; car pour éclairer ceux-ci le P. G. rapporte de nombreux passages extraits d'autres parties de la Somme. Cela se vérifie surtout pour le troisième problème où l'auteur s'étend longuement sur la double connaissance, acquise et innée, que, au dire de la Somme, nous avons de Dieu ; ce qui lui permet de déterminer la nature de l'exemplarisme et de l'illumination. Le reste de l'ouvrage est consacré aux preuves de l'existence de Dieu (où l'on voit la position d'Alexandre vis-à-vis des arguments de Richard de Saint-Victor et de S. Anselme) et à notre connaissance acquise par voie de négation et de transcendance des attributs divins.

Tant que reste ouvert le problème de l'authenticité de la Somme alexandrine, il est assez téméraire de garantir comme expression de la pensée d'Alexandre une synthèse de textes épars au cours de la Somme. Aussi bien, le P. G. présente-t-il prudemment la sienne comme l'écho de la première génération franciscaine. Toutefois, l'existence même du problème invitait à une méthode plus rigoureuse et à un travail plus analytique. Les textes qui étoffent la partie centrale (p. 48-158) relative à la connaissance acquise et innée de Dieu sont pris, non seulement du tome I et du tome II de l'édition de Quaracchi (traité de l'âme) mais encore de la *Pars* III, dont on attend l'édition critique, aux questions 26, 27, 61, 68. Or le traité de l'âme de la Somme Alexandrine dépend de la *Summa de anima* de Jean de la Rochelle, et les quest. 26-27 de la *Pars* III s'inspirent de questions anonymes de *Vat. lat. 782* qui, jusqu'ici du moins, n'ont pas été recensées parmi les questions d'Alexandre. Il y avait donc place pour un exposé analytique en 4 tableaux témoins de 4 phases successives de l'évolution doctrinale. On aurait pu de la sorte rajeunir avantageusement les exposés produits jusqu'ici de la noétique de la jeune école franciscaine et de son application à la théodicée. O. L.

497. S. Simonis O. F. M. *De noodzakelijkheid der H. Eucharistie volgens den H. Bonaventura.* — Alg. nederl. euchar. Tijdschr. 12 (1933) 65-90.

En quel sens S. Bonaventure juge-t-il la communion nécessaire, se demande le P. S. Il ne peut évidemment s'agir d'une communion qui ne serait que sacramentelle, telle une communion sacrilège, ni d'une simple manducation matérielle. Il faut cependant distinguer la communion pure-

ment spirituelle de la communion sacramentelle et spirituelle à la fois. Celle-ci est obligatoire pour le prêtre ayant charge d'âmes et pour ceux à qui l'Église l'impose ; en dehors de ces cas, pas d'obligation stricte, mais morale. La communion spirituelle au contraire, S. Bonaventure la juge nécessaire de nécessité de moyen, tant pour être incorporé au corps mystique du Christ que pour y persévérer. Exigeant un acte de foi et d'amour, cette communion n'oblige évidemment que les adultes, les petits enfants sont incorporés au corps mystique du Christ par la pure libéralité divine.

O. L.

498. E. ZINTER. *Zur mystischen Stilkunst Mechthilds von Magdeburg.* Inaugural-Dissertation. — Borna-Leipzig, R. Noske, 1931 ; in 8, VI-54 p.

On s'est occupé plus d'une fois, en ces dernières années, de Mechtilde de Magdebourg. *Das fliessende Licht der Gottheit* est un chef-d'œuvre qui attire non seulement les historiens de la mystique, mais encore les philologues. En 1926, Melle G. Lüers examinait à ce point de vue les métaphores de la mystique mechtildienne (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 1, 1929, p. 124) ; aujourd'hui Melle Z. nous donne une étude moins développée mais également minutieuse du style parallélique chez la grande mystique allemande. Melle Z. distingue dans le *Fliessende Licht* des parties de poésie (c'est-à-dire où la rime est visiblement recherchée) et des parties de prose. Dans les unes comme dans les autres le parallélisme s'étend, tantôt à des propositions entières, tantôt à l'un ou l'autre élément de celles-ci. Il apparaît tant dans les passages de forme didactique, litanique et invocatoire que dans les comparaisons et les énumérations. Il n'est donc pas exagéré de dire que le procédé parallélique est au centre de la technique mechtildienne.

Melle Z. a découvert dans *Coblence Staatsarchiv 43*, du XIVe-XVe siècle (p. 161-165), un court fragment du *Fliessende Licht* qu'on trouvera reproduit en appendice dans la présente dissertation. Ce fragment représente sans doute une copie du manuscrit d'Einsiedeln (voir *Bull.* I, n° 742) en sorte que jusqu'ici nous n'atteignions toujours le chef-d'œuvre de Mechtilde, écrit en bas-allemand, qu'à travers des traductions latine et haut-allemande. Cet inconvénient, qui pourrait sembler condamner d'avance tout travail sur le style de l'ouvrage, n'a pas arrêté Melle Z. et à bon droit. D'une part, en effet, son enquête concerne moins le vocabulaire que la construction ; d'autre part, la comparaison, entre elles, des deux traductions parallèles atteste leur fidélité à l'original. Peut-être cependant cette transposition rend-elle un peu précaire la distinction opérée par Melle Z. entre prose et poésie.

M. C.

499. P. MANDONNET O. P. *Albert le Grand et les Économiques d'Aristote.* — Arch. Hist. doctr. litt. M. A. 8 (1933) 29-36.

Dans son commentaire édité sur l'Éthique d'Aristote, S. Albert le Grand cite plusiers fois *Aristoteles in Oeconomicis*. Il ne peut s'agir sans doute que de la traduction des Économiques faite, en 1267 ou un peu auparavant,

par Guillaume de Moerbeke (cf. *Bull.* II, nº 500). Il est donc certain que le commentaire édité sur l'Éthique ne peut être rangé parmi les premières paraphrases d'Albert sur Aristote. Le P. M. songerait, pour ce commentaire, aux années 1269-1274 où Albert professait à Cologne. En quoi, le P. M. rejoint la thèse du P. F. Pelster (cf. *Bull.* II, nº 268).

Le P. M. accepte la thèse du P. V. Beltrán de Heredia croyant avoir retrouvé le commentaire d'Albert le Grand sur les Économiques. Nous avons dit (*Bull.* II, nº 267) les difficultés que nous éprouvons à nous rendre à cette opinion. O. L.

500. P. MANDONNET O. P. *Guillaume de Moerbeke, traducteur des Économiques (1267).* — Arch. Hist. doctr. litt. M. A. 8 (1933) 9-29.

Le P. M. prouve ici une thèse, énoncée par lui dès 1911, à savoir que la première traduction latine, faite d'après le grec, des Économiques d'Aristote date, au plus tard, de 1267 et ne peut guère être que de Guillaume de Moerbeke.

L'opinion commune, plaçant cette traduction en 1295, s'appuie sur le colophon de plusieurs mss, incorrect (car au lieu de *Durandus de Alvernia*, il faut lire, d'après *Paris Nat. lat. 16133*, *Durandus de Hispania*) et mal interprété (car la date 1295 donnée par le colophon vise, non la traduction, ni le commentaire fait par Durand d'Espagne, mais simplement la copie qui en fut faite). Or ce *Durandus de Hispania*, présenté comme évêque de Coïmbre, a été évêque pendant la seule année 1267. C'est donc en cette année qu'il composa son commentaire sur les Économiques, récemment traduites ; alors qu'il était à la cour pontificale comme procureur de l'Université de Paris. On en déduira, avec haute vraisemblance, que la traduction venait d'être faite par Guillaume de Moerbeke, se trouvant, lui aussi, à cette époque, à la Curie comme chapelain. O. L.

501. *Quaestio de unico esse in Christo a doctoribus saeculi XIII disputata.* Documenta collegit E. HOCEDEZ S. J. (Textus et documenta, series theologica 14). — Romae, Universitas Gregoriana, 1933 ; in 8, IV-131 p. L. 6.

Concernant le problème de l'union hypostatique, le P. H. rassemble les textes des théologiens du XIIIe siècle, depuis Albert le Grand jusqu'à Godefroid de Fontaines, en y ajoutant ceux de Duns Scot et de Durand de Saint-Pourçain. Nous signalons cette collection ici, parce que, aux textes connus, le P. H. adjoint quelques textes inédits, ceux de Robert de Colletorto (d'après *Vat. lat. 987*), de Bernard d'Auvergne (d'après *Vat. Borgh. 298*), d'Ulrich de Strasbourg (d'après *Vat. lat. 1311* ; *10038* ; *Paris Nat. lat. 15901*) et a revu les textes d'Henri de Gand d'après *Vat. lat. 853*. Les textes sont d'ailleurs soigneusement répartis selon l'ordre chronologique : ceux de S. Thomas d'Aquin s'entrelacent de ceux à Pierre de Tarentaise et d'Ulrich de Strasbourg, et les quodlibets d'Henri de Gand

encadrent les textes de Bernard de Trilia, de Richard de Mediavilla et de Matthieu d'Aquasparta. O. L.

502. M. De Corte. *Themistius et saint Thomas d'Aquin. Contribution à l'étude des sources et de la chronologie du Commentaire de Saint Thomas sur le « De anima ».* — Arch. hist. doctr. litt. M. A. 7 (1932) 47-83.

Dans cette étude très bien conduite, M. De C. part d'un double fait. D'abord, le Catalogue officiel des ouvrages de S. Thomas, le Catalogue de Nicolas Trivet et autres, en signalant le Commentaire de S. Thomas sur le *De anima*, séparent les livres II et III du livre I, lequel est donné comme une *reportatio* de Raynald de Piperno. De vrai, remarque M. De C., la distinction se traduit assez clairement dans le style. Autre fait : le livre I fait ample usage de la paraphrase de Thémistius, traduite par Guillaume de Moerbeke, sur le *De anima* d'Aristote ; au contraire, les livres II et III n'en font aucune mention, malgré les multiples occasions qui se présentaient. Conclusion : les livres II et III sont antérieurs au livre I. Or, la traduction de Thémistius date de la seconde moitié de 1268. Dès lors le livre I est postérieur à cette date : ce sont les controverses averroïstes de 1269-1272 qui auront amené S. Thomas à commenter une seconde fois le *De anima* et c'est son départ de Paris, après Pâques 1272, qui l'aura empêché d'achever ce commentaire. Quant aux livres II et III, antérieurs à 1268, ils sont postérieurs à 1259, puisqu'ils renvoient à la traduction du *De generatione animalium* qui n'a été faite qu'à la fin de 1259.

Un détail : M. De C. s'attache à expliquer (p. 79) le fait que Thémistius (traduit en la seconde moitié de 1268) est cité dans le *De malo* q. 16 art. 12 ad 1um, question que, après le P. Mandonnet, il place en juin 1268. Il eût été plus simple d'en conclure avec le P. Synave, M. Glorieux (cf. *Bull.* II, nº 82) et autres, que le *De malo* est postérieur à 1268. O. L.

503. D. Salman O. P. *Saint Thomas et les traductions latines des Métaphysiques d'Aristote.* — Arch. hist. doctr. litt. M. A. 7 (1932) 85-120.

Une étude attentive des textes de S. Thomas d'Aquin amène le P. S. aux conclusions suivantes qui intéressent en même temps la chronologie des œuvres thomistes. Non seulement le *De anima* et le *De sensu* (après 1250), mais même la question disputée *De anima* (début de 1270) et *De unitate intellectus* (courant de 1270), ignorent encore l'existence des livres XIII et XIV des Métaphysiques. Avant de posséder ceux-ci, S. Thomas disposait, dès 1260, de deux versions différentes, la *Littera Boetii* et la *Metaphysica secunda* ; toutes deux allaient jusqu'au livre XII, mais sans contenir le livre XI. D'après un texte du *De unitate intellectus*, on peut conclure que, en 1268, S. Thomas vit un exemplaire grec complet des Métaphysiques ; mais il n'en reçut la traduction, faite sans doute par Guillaume de Moerbeke, qu'à Paris, au cours de l'année 1271. La manière hésitante dont est cité le livre XI permet de conclure que le *De malo* (posté-

rieur à 1266), les Physiques et le *Perihermeneias* sont antérieurs à cette arrivée des traductions à Paris. Le Commentaire sur les Métaphysiques, d'abord enseigné en Italie (1266-1268) fut remanié à Paris entre la fin de 1270 et le début de 1272. O. L.

504. G. SAITTA. *Il carattere della filosofia tomistica.* — Giorn. crit. Filos. ital. 11 (1930) 257-271, 421-445 ; 12 (1931) 161-191 ; 13 (1932) 1-28, 317-346.

Cette série d'articles veut mettre en lumière le caractère purement apologétique et théologique, l'incohérence spéculative de la philosophie de saint Thomas. A cet effet, M. S. passe en revue les principaux points sensibles de la pensée thomiste : *Théologie et philosophie* ; *Immortalité de l'âme et connaissance humaine* ; *Théodicée* ; *Liberté humaine et grâce* ; *Théocratie*. Pour le premier point, saint Thomas ne serait guère en progrès sur l'attitude d'un Pierre Damiani ; bien plus, il marquerait un sérieux recul philosophique sur plusieurs de ses prédécesseurs ; son attitude serait proprement anti-averroïste et sa devise la plus vraie devrait se formuler ainsi : *philosophiam ad metas fidei redigere*. C'est dans un but apologétique qu'il aurait fait sien, tant bien que mal et en le trahissant, l'aristotélisme. M. S. se plaît à souligner pour chacun des autres points les infidélités de saint Thomas au Stagirite, ses combinaisons éclectiques, les antinomies de sa doctrine.

Nous n'avons pas à juger ici de la valeur philosophique du thomisme. D'autre part, nous reconnaissons sans peine que saint Thomas pratique un certain éclectisme, que telles de ses solutions philosophiques sont inspirées par la théologie, que même sa synthèse n'est pas exempte de taches. Mais M. S. est assurément trop sévère ; bien plus, ses analyses de la pensée thomiste sont trop souvent superficielles et inexactes.

M. C.

505. M. D. CHENU O. P. *Notes de lexicographie philosophique médiévale. Sufficiens.* — Rev. Sc. phil. théol. 22 (1933) 251-259.

L'historien des doctrines évitera d'assigner à un terme du XIIIe siècle le sens plus affiné, ou parfois moins précis, que ce même terme reçut au cours des siècles suivants. Ainsi, dans le traité de la grâce, le concept *sufficiens* se distingue-t-il, au XIIIe siècle, du concept *efficax*, comme ce fut le cas plus tard ? Le P. Ch. montre, par nombre de textes apodictiques, pris de S. Thomas d'Aquin en particulier, que ces deux termes au contraire s'identifiaient. Dans le domaine de la causalité, la cause *sufficiens* est celle qui *per se* suffit à produire son effet et dès lors le produit efficacement, sauf empêchement extrinsèque. Le terme de *sufficiens* suffit à S. Thomas pour désigner la causalité transcendante de Dieu, la souveraine efficacité de la grâce. O. L.

506. TH. DEMAN O. P. *Notes de lexicographie philosophique médiévale. Probabilis.* — Rev. Sc. phil. théol. 22 (1933) 260-290.

L'enquête menée par le P. D. au sujet du terme *probabilis* rendra les mêmes services que celle du P. Chenu (*Bull.* II, nº 505). Mais ici la matière était beaucoup plus compliquée. Les yeux fixés sur de multiples textes, de S. Thomas d'Aquin surtout, le P. D. découvre toute une gamme de sens, qui, bien qu'apparentés, désignent des attitudes parfois très distantes.

Si, en général, le *probabile* désigne tout ce qui mérite approbation, et surtout approbation de l'esprit, et dès lors tout ce qui est susceptible de preuve rationnelle ; d'une manière plus précise, il désigne, conformément à la logique aristotélicienne, le raisonnement qui conduit, non à la certitude, mais à l'opinion adoptant l'une des deux contradictoires, mais non sans crainte de l'autre. Cette probabilité se vérifie en deux domaines. En matière contingente d'abord, *contingens aliter se habere* (événements passés ou futurs), où elle peut être très faible et se réduire presque à la *suspicio*, ou au contraire assez forte pour engendrer une *certitudo probabilis*, comme en tout ce qui est vrai dans la plupart des cas, *ut in pluribus*, sans cependant jamais arriver à une certitude infaillible, s'affaiblissant au contraire par des raisons directement opposées. La probabilité se vérifie aussi dans les matières nécessaires, aptes dès lors à être connues avec certitude. Et ici, elle désignera tantôt le raisonnement probable qui prépare la démonstration ou confirme une vérité connue par ailleurs : ainsi en théologie, on use d'arguments de raisons (à propos de la trinité des personnes, du péché originel), ne dépassant jamais le probable ; tantôt le jugement basé sur des raisons probables, adhésion intellectuelle qui élimine toute probabilité contraire et qui ne diffère pas de la stricte certitude. En voilà assez pour nous rendre prudents dans l'exégèse des textes médiévaux où intervient le terme *probabilis*. O. L.

507. G. BUSNELLI S. J. *La funzione storica del tomismo e le « rationes aeternae » di S. Agostino.* — Civ. cattol. 84, II (1933) 54-59.

Rappelle qu'il ne faut pas voir dans les *rationes aeternae* de S. Augustin un critère pour discerner le thomisme de l'augustinisme : S. Thomas d'Aquin n'a fait aucune difficulté de les admettre, même comme critère de vérité. O. L.

508. L. TEIXIDOR. *Algo acerca del pecado original y de la concupiscencia según santo Tomás.* — Est. ecles. 10 (1931) 364-384.

Cet article fait écho aux études antérieures du même auteur sur la justice originelle (voir *Bull.* I, nº 184). On y trouvera commentés les passages suivants de saint Thomas : *C. Sent.* 2 d. 30 q. 1 a. 3 ; *Quaest. disp.* 4 : *De malo* a. 2 ; *S. theol.* 1ª 2ªᵉ, q. 82 a. 3. Le P. T., arguant du sens dé-

libérément vague des expressions *quiddam materiale, sicut materiale, quasi materiale*, estime que pour saint Thomas la concupiscence n'est pas vraiment un élément essentiel — la matière — du péché originel. S'il n'a pas été catégorique dans la négation, ce serait uniquement par respect de la tradition paulinienne et augustinienne qui, ayant élargi à l'excès l'idée de concupiscence, avait dû intégrer celle-ci dans le péché.

Quelque ingénieuse que soit cette interprétation, elle nous paraît peu plausible. Les *sicut, quasi, quiddam* s'expliquent aisément sans elle ; et, d'autre part, elle est en opposition avec l'ensemble des textes thomistes et préthomistes. M. C.

509. A. STOHR. *Der heilige Thomas ein Kronzeuge für P. Odo Casels Mysteriumstheorie ?* — Pastor Bonus 42 (1931) 422-436 ; 43 (1932) 41-49.

M. S. conteste dans cette étude la légitimité de l'appel fait par dom Casel à certains textes de saint Thomas — notamment ceux où il est question de *repraesentatio passionis* et de causalité sacramentelle, — pour prouver la théorie du *mysterium*. Nous avons déjà eu l'occasion de formuler un jugement analogue *Bull.* I, nº 325. M. C.

510. J. SCHUSTER S. J. *Von den ethischen Prinzipien. Eine Thomasstudie zu S. Th. Iª IIªᵉ, q. 94, a. 2.* — Zeitschr. kath. Theol. 57 (1933) 44-65.

Judicieux commentaire littéral de l'article : *Utrum lex naturalis contineat plura praecepta vel unum tantum*, où est marqué le parallélisme entre l'ordre logique et l'ordre moral quant à leur premier principe respectif et aux autres principes fondés sur lui. S'agit-il, pour ceux-ci, d'une véritable déduction ? Le P. Sch. ne le pense pas : le principe de contradiction, autant que le premier principe moral : le bien est à faire, n'est pas une vraie prémisse dont les autres principes seraient déduits ; il s'agit plutôt d'une causalité formelle. Nous sommes bien d'accord : « Quant au principe fondamental de l'ordre moral, écrivions-nous, il est aux yeux de saint Thomas, non pas tant une prémisse et en ce sens cause efficiente, mais davantage une cause formelle qui se diversifie d'après les différentes matières qu'elle informe (*Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, 1931, p. 79) ».

Le P. Sch. se demande comment S. Thomas en est arrivé à se poser cette question de l'unicité ou de la pluralité des préceptes moraux, et pourquoi dans sa réponse il fait appel, non point à la pluralité des vertus, mais à la diversité des tendances : tendance commune à tout être, tendance propre à la nature animale, tendance plus spéciale encore de la nature humaine. On résout ces deux problèmes suffisamment, pensons-nous, en s'adressant aux prédécesseurs de S. Thomas. Si celui-ci, d'abord, se pose la question, c'est qu'elle avait été traitée par Albert le Grand, admettant une pluralité de principes fondamentaux de l'ordre moral et de l'ordre logique. S. Thomas reprend la solution, mais pour souligner l'unité foncière de ces divers

principes dans l'unique principe formel : le bien est à faire (cf. *ibid.*, p. 45, 79, 118). Et si S. Thomas utilise ici la division tripartite des tendances naturelles, et non la classification selon les vertus, c'est parce que, depuis la Glose ordinaire sur le *Decretum* de Gratien de Jean le Teutonique, bien connue d'Albert le Grand, on s'était habitué à diviser de la sorte le champ d'action du *ius naturae* (*ibid.*, p. 23, 42). O. L.

511. P. Mandonnet O. P. *Note complémentaire sur Boèce de Dacie.* — Rev. Sc. phil. théol. 22 (1933) 246-250.

Le testament du 11 avril 1283 d'Henri, évêque de Linköping, stipulant le paiement d'une somme à maître *Boecius qui est in curia*, permet à la sagacité du P. M. quelques précisions sur Boèce de Dacie, le compagnon d'infortune de Siger de Brabant : Boèce devait être le diocésain de l'évêque Henri, donc suédois, et non danois ; en avril 1283, Boèce vit encore, il est à la curie romaine, à Orvieto, simplement interné, et non emprisonné.

Le P. M. souligne le rationalisme très accusé de l'opuscule de Boèce *De summo bono*, édité par Mgr Grabmann (cf. *Bull.* II, n° 95) et estime que Boèce n'est entré dans le mouvement averroïste parisien qu'après Siger de Brabant. O. L.

512. E. Longpré O. F. M. — *Questions inédites du Commentaire sur les Sentences de Gauthier de Bruges.* — Arch. Hist. doctr. litt. M. A. 7 (1932) 251-275.

Le P. L. rappelle d'abord les mss connus jusqu'ici du Commentaire de Gauthier de Bruges sur le Lombard (cf. *Bull.* I, n° 497 ; II, n° 176). Il édite ensuite, d'après *Florence Naz. Conv. soppr. C. 5, 995*, les textes relatifs à la *fruitio* en général, à l'existence et à la démonstrabilité de Dieu, à la composition hylémorphique de l'âme. Par où s'avère chez Gauthier, comme chez son contemporain Guillaume de la Mare, dont le P. L. cite les textes parallèles, une réaction franche de l'école franciscaime contre l'aristotélisme. O. L.

513. A. Bauers. *Zur Frage nach den Quellen des « Ave Maria » Bruns von Schönebeck.* — Korrespondenzblatt des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung 45 (1932) 36-38.

M. B. avait signalé dans un article dont il ne nous a pas été possible de prendre connaissance (*Die neuaufgefundenen Handschriftenfragmente zu Brun von Schönebeck*, dans *Niederdeutsches Jahrbuch* 56, 1930, p. 111-162), comme source de l'*Ave Maria* de Bruno de Schönebeck, le *De laude Beatae Virginis*, qu'il attribuait encore à Albert le Grand. Il reconnaît aujourd'hui l'inauthenticité de cet ouvrage et le restitue à Richard de Saint-Laurent. Albert le Grand n'est pas pour autant à rayer des sources de Bruno de Schönebeck. Entre l'*Ave Maria* et un de ses écrits, authentique à coup sûr celui-ci, le *Missale super Missus est*, il existe des points communs fort nombreux.

M. B. retrouve aussi quelques traits de l'*Ave Maria* dans les Sermons d'Absalon de Sprinkirsbach et chez Adam de Perseigne. Il est vrai que ce sont là idées fort répandues et l'on ne peut dire avec certitude s'il s'agit d'influence directe ou de sources communes. H. B.

514. A. Rosin. *Die « Hierarchie » des John Peckham historisch interpretiert.* — Zeitschr. roman. Philol. 52 (1932) 583-614.

M. R. étudie un petit traité anglo-normand sur la hiérarchie céleste contenu dans *Paris Bibl. Sainte-Geneviève 2899*, f. 174-177. Une note un peu plus tardive de ce ms, écrit en 1297, l'attribue à Jean Pecham, qui l'aurait adressé à la reine d'Angleterre Éléonore, femme d'Édouard I. C'est une lettre ou un sermon, où Pecham expose d'après le Pseudo-Denys la structure des chœurs angéliques, l'explique en comparant chaque degré de leur hiérarchie à une charge de la cour royale et invite la reine à imiter leur perfection par la pratique d'une vertu appropriée à chacun d'eux.

M. R. insiste à bon droit sur la distance qui sépare le Pseudo-Denys de Pecham. Chez ce dernier, toute la doctrine néo-platonicienne de son modèle s'est évaporée, pour faire place à une hiérarchie céleste où les préséances sont calquées sur la société féodale du temps. Cette manière de se représenter le monde suprasensible à l'image de l'organisation sociale de l'époque est d'ailleurs chose courante. M. R. retrouve quelques idées parallèles chez saint Grégoire déjà, et surtout dans la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine.

M. R. fixe la composition de cet écrit entre 1280 et 1290. Il fait remarquer, p. 595, que Pecham dans son explication de la hiérarchie omet le degré des chérubins. Plutôt que d'une négligence de Pecham, il s'agit, semble-t-il, d'une corruption du texte. H. B.

515. E. Longpré O. F. M. *De B. Virginis maternitate et relatione ad Christum.* — Antonianum 7 (1932) 289-313.

Les premiers docteurs franciscains du XIIIe siècle, Alexandre de Halès, S. Bonaventure, ne voyaient dans la filiation humaine du Christ qu'une relation de raison à sa mère. Peu à peu l'opinion qui transformait cette relation de raison en relation réelle vit croître le nombre de ses partisans ; après Duns Scot elle devint commune.

Le P. L. édite trois textes qui montrent cette pénétration progressive. Jean Pecham (*Quodl. de Natale*, q. 4, d'après *Florence Naz. Conv. soppr. J I 3*) se rallie à la théorie de la double filiation réelle dans le Christ. Même attitude chez Guillaume de Ware (*C. Sent.* 3 d. 8, d'après *Florence Naz. Conv. soppr. A IV 42*), qui subit l'influence de Richard de Mediavilla et exerce à son tour la sienne sur Duns Scot. A noter toutefois que pour justifier son opinion il se contente d'un simple argument de convenance : *quia ponendo in Christo duas filiationes reales plus nobilitatur Virgo Maria... ideo dico quod in Christo sunt duae filiationes reales* (p. 301). La conviction de Guillaume de Nottingham (*C. Sent.* 3 d. 8, d'après *Cambridge Caius and*

Gonv. Coll. 300) est plus ferme et son exposé offre cet avantage de retracer toute la distribution des opinions à cette époque. H. B.

516. I. SQUADRANI O. F. M. *Tractatus De luce Fr. Bartholomaei de Bononia.* — Antonianum 7 (1932) 201-238, 337-376, 465-494.

Avant d'éditer le *De luce*, le P. S. a résumé tout ce que l'on connaît actuellement de la vie et des écrits du franciscain Barthélemy de Bologne († vers 1294), successeur de Matthieu d'Aquasparta à la tête du *studium* de Bologne. Plusieurs points nouveaux sont acquis, qui viennent grossir le bilan dressé autrefois par le P. E. LONGPRÉ (*Bartolomeo di Bologna, un maestro francescano del secolo XIII*, dans *Studi francesc.* 20, 1923, p. 365-384). Le nombre des sermons, d'une authenticité plus ou moins assurée il est vrai, passe de 2 à 9 (13 même, d'après P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, t. II, 1934, p. 109) et celui des questions disputées de 35 à 41 (ici aussi, pour certaines questions, on aimerait des preuves d'authenticité plus rassurantes).

L'édition est basée sur le manuscrit le plus complet, *Florence Laurent. S. Croce Plut. XVII sin. 8.* On a noté les variantes d'un second témoin, *Oxford Bodl. Can. Patr. lat. 52*, qui semble être un abrégé du premier, et celles du fragment cité dès 1290 par le *Liber de virtutibus et vitiis* de Servasancto de Faenza. En appendice, le P. S. publie le sermon *In nativitate Domini*, d'*Oxford Bodl. Ashmol. 757* dont la parenté est étroite avec certains passages du *De luce*. H. B.

517. RAMON LULL. *Ars demonstrativa. Regles introductories. Taula general.* Transcripció directa per S. GALMÉS (Obres de Ramon Lull 16). — Palma de Mallorca, 1932 ; in 8, XXII-534 p. et 16 pl. Pes. 27.50. XIVe s.

Comme le dit M. G. dans sa préface, les deux ouvrages édités ici, l'*Ars demonstrativa* et la *Tabula generalis*, sont des plus caractéristiques de la méthode lullienne.

L'*Ars demonstrativa* doit être rapporté à la première période de l'activité littéraire de Raymond Lulle. M. G. achève de le démontrer contre ceux qui voulaient le placer en 1283, et précise la date de composition : avant ou pendant l'année scolaire 1274, à Montpellier. A cette époque, Lulle est encore plein de confiance dans le mécanisme compliqué de ses figures géométriques et de ses combinaisons de lettres qui, une fois saisi, doit être irrésistible pour amener à la vraie foi les infidèles et faire rentrer les mauvais chrétiens dans le droit chemin. Les deux premières parties de l'*Ars demonstrativa* expliquent les figures et leur fonctionnement ; la troisième expose le but de l'ouvrage ; la quatrième enfin, la plus étendue, est une collection de 1118 questions de toutes espèces, surtout théologiques, dont les solutions esquissées suivant le mécanisme des figures prennent l'aspect de formules algébriques.

La *Tabula generalis* fut commencée, d'après M. G., à la mi-septembre

de 1293 dans le port de Tunis et terminée à Naples le 13 janvier 1294. Lulle, qui avait sans doute perdu quelques illusions sur l'efficacité de sa méthode, en simplifie le jeu et réduit à quatre les seize figures de l'*Ars demonstrativa*. Ici aussi la partie la plus développée de l'ouvrage est une série de questions et de réponses plus ou moins détaillées, où les sujets théologiques ont une grande part.

De l'*Ars demonstrativa* on ne connaît qu'un seul manuscrit catalan, *Mayence Bibl. Sémin. A. I. E.* (XIVe s.), qui sert de base à cette édition. L'existence de ce manuscrit pousse M. G. à croire que l'ouvrage fut écrit originairement en catalan, et non en latin comme le pense M. Peers. La *Tabula generalis* est éditée d'après *Palma Bibl. provinc. R. L. 283* (XIVe s.), avec l'appui d'un second manuscrit, propriété de l'éditeur. En outre, pour l'un et l'autre ouvrage, M. G. a recouru à un manuscrit latin et à l'édition de Mayence. Il a fait suivre l'*Ars demonstrativa* des *Regles introductories a la pràtica de la Art demonstrativa*, petite pièce en vers destinée à populariser les règles de l'*Ars demonstrativa* et dont on ne connaît que le texte catalan de l'édition et du manuscrit de Mayence.

L'édition est excellente et rend ce volume digne de ses prédécesseurs. On ne peut que féliciter M. G., dont la patience a dû être soumise à une rude épreuve pour réussir une présentation claire et impeccable de ces écrits compliqués. H. B.

518. J. R[UBIÓ]. *CR de C. Ottaviano, L'Ars compendiosa de R. Lulle* (voir *Bull.* I, nº 417). — Est. univ. catal. 17 (1932) 311-314.

M. R., tout en soulignant l'importance des découvertes faites par M. Ottaviano dans le fonds lullien de l'Ambrosienne ne peut que regretter la médiocrité de ce travail. Il se montre aussi sévère que nous-même (*Bull.* I, nº 417) en relevant quelques-unes des innombrables confusions, lacunes et erreurs qui le déparent. Sa conclusion est la nôtre : corriger ce travail, ce serait le refaire. L'*Ars compendiosa* elle-même, si elle est inédite, n'est pas inconnue comme le prétend M. Ottaviano : elle n'est autre que la *Brevis practica tabulae generalis*, que Littré signalait déjà en 1885 (*Hist. littér. de la France*, t. 29, p. 134) dans *Paris Nat. lat. 6443 C* et dont A. R. Pasqual connaissait autrefois un exemplaire chez les franciscains de Majorque. En voulant corriger Littré, M. Ottaviano retombe dans l'erreur que celui-ci dénonçait et mentionne le même ouvrage sous deux incipits différents dans sa Table chronologique : nos 66 et 73. H. B.

519. *Ars infusa de Ramon Lull.* Edició per S. GALMÉS. — Est. univ. catal. 17 (1932) 291-301.

Ce petit traité est inédit et M. Ottaviano le considérait récemment encore comme perdu. M. G. en connaît deux manuscrits, *Palma Bibl. provinc. R. L. 62*, et une copie de celui-ci, du XVIIIe siècle, propriété de l'éditeur. L'*Ars infusa* cite l'*Ars brevis*, dont il semble être un extrait,

ainsi que de la *Tabula generalis*. Il fut composé à Majorque, sans doute en 1312-13. H. B.

520. J. Avinyó. *VII Centenari de la naixença de Ramon Llull. Les seves obres autèntiques.* — Est. francisc. 44 (1932) 48-75, 169-184.

521. J. R[ubió]. *CR de J. Avinyó* (voir *Bull.* II, n° 520). — Est. univ. catal. 17 (1932) 314-315.

M. A. annonce la publication d'un inventaire détaillé de toutes les œuvres authentiques de Raymond Lulle. En attendant cet instrument de travail précieux, il en publie dès maintenant l'essentiel sous forme de catalogue sommaire. Les écrits de Lulle, au nombre de 240, sont groupés par matières. On en donne le ou les titres, l'incipit, les éditions, les principaux manuscrits lorsqu'ils sont inédits, et un renvoi à l'*Histoire littéraire de la France*. Des tables alphabétiques des incipits et des titres sont le complément indispensable de ce classement.

Le catalogue de M. A., est concis, objectif ; il constitue pour les lullistes un guide des plus utiles. M. R. y fait cependant une série de corrections et d'additions qu'il sera avantageux de consulter en même temps que le travail de M. A. Ceci montre une fois de plus combien il est difficile aux meilleures lullistes eux-mêmes de se retrouver dans cet enchevêtrement de titres, d'incipits, de dates et de manuscrits, et qu'on ne peut se contenter, ainsi qu'a dû le faire ici M. A., de compiler les essais de catalogues antérieurs. On attend toujours le répertoire définitif des œuvres de Raymond Lulle. Espérons que ce sera l'œuvre prochaine de M. A.

H. B.

522. M. Obrador Bennassar. *Notes per a un catàleg d'alguns còdexs lul·lians de les biblioteques de Palma de Mallorca.* — Est. univ. catal. 17 (1932) 166-183.

M. J. Rubió publie un catalogue, dressé vers 1901 par feu O., de manuscrits lulliens conservés dans les bibliothèques publiques et privées de Palma. Une description sommaire accompagne cette énumération. Le fonds le plus important est celui de la Biblioteca provincial balear (29 mss contenant 61 ouvrages de Raymond Lulle). H. B.

523. S. Galmés. *Cataleg d'obres i documents lul·lians a Roma.* — Bolletí de la Societat arqueológica luliana 24 (1932) 99-108.

Vers la fin du XVIe siècle et au début du XVIIe, de nouveaux efforts furent faits pour obtenir la canonisation de Raymond Lulle. A la mort du dernier procureur envoyé à Rome pour s'occuper de la cause, en 1633, tous les documents réunis furent laissés au Collège Saint-Isidore des Observants irlandais. Un auteur anonyme en dressa l'inventaire. C'est ce document intéressant que publie M. G. ; sa majeure partie constitue un véritable catalogue des œuvres de Lulle. H. B.

524. P. H. CORONEDI. *Il manoscritto Vat. lat. 9443 del « Felix » di Raimundo Lullo.* — Arch. romanic. 16 (1932) 411-432.

Le *Vat. lat. 9443* (XIVe s.) qui contient le *Felix de les meravelles del mon* de Raymond Lulle, est peu connu. Son ancienneté mérite cependant de retenir l'attention. M. C. le considère copie fidèle du manuscrit de Barcelone dont s'est servi J. Rosellò pour son édition de Palma, 1903. Ce n'en est certainement pas une copie directe et il semblerait plus juste de dire que tous deux dérivent d'un ancêtre commun.

L'étude de M. C. est consacrée à examiner la langue du manuscrit. Sa conclusion est qu'il ne s'agit pas d'une version provençale, comme le déclare le catalogue de la Bibliothèque Vaticane, mais d'un texte catalan farci de « provencialismes ». Cette corruption de la langue serait l'œuvre, non intentionnelle sans doute, du copiste. M. C. en publie quelques extraits (p. 424-432). H. B.

525. J.-S. PONS. *Réflexions sur le Llibre d'Amic e Amat.* — Bull. hispanique 35 (1933) 23-31.

Brèves notes, qui n'apportent rien de bien neuf, sur l'inspiration orientale du *Llibre d'amic e amat*, sur l'aspect affectif et l'aspect intellectuel de sa mystique, sur l'extase dans la rencontre de l'Ami et de l'Aimé, sur le réalisme du poète et l'emploi des apologues, qui font passer de la vision naturelle aux vues de l'esprit. H. B.

526. E. WOHLHAUPTER. *Ramon Lull und die Rechtswissenschaft.* — Ernst Mayer Festschrift (Weimar, H. Böhlau, 1932 ; in 8) 169-202.

Cette étude des écrits juridiques de Raymond Lulle nous le montre comme un grand isolé en cette science. Il ne se rattache à aucune tradition et n'exerce aucune influence. Ses conceptions sur le droit lui sont entièrement personnelles. M. W. propose timidement l'hypothèse d'une influence des juristes arabes. J. L.

527. A. G. LITTLE. *Chronological Notes on the Life of Duns Scotus.* — Engl. hist. Rev. 47 (1932) 568-582.

Les travaux de ces dernières années ont notablement enrichi la biographie de Jean Duns Scot. M. L. fait ici la synthèse de ces résultats, les complétant des judicieuses remarques que lui suggère sa parfaite connaissance du milieu franciscain de l'époque.

Pour l'enseignement des Sentences, voici la chronologie à laquelle se rallie M. L. Duns Scot commente les trois premiers livres à Oxford en 1300-1302. Avant d'aborder le livre 4, il est appelé à Paris, fin 1302 ou début 1303. Il y commente le livre 1, puis passe au livre 4. Ce cours est interrompu quelques jours avant la fin de l'année scolaire par son bannissement. Entre cette date et les premiers jours d'octobre 1304, où on le retrouve à Paris, il retourne à Oxford et y complète ses leçons sur les

Sentences en commentant le livre 4. Revenu à Paris, il commente les livres 2 et 3. M. L. rejette l'opinion du P. Pelster plaçant les *Report. Paris.* avant l'*Opus Oxon.* (en réalité le P. Pelster parle de l'*Opus Oxon. dans son état actuel*) et l'hypothèse défendue par le P. Balić d'un triple cours sur les Sentences.

Le départ soudain de Paris en 1307 dut avoir une raison particulière. Fut-ce l'opposition de Scot à la politique royale contre les Templiers ? On ne sait. Le document du 20 février 1308 qui le mentionne à Cologne — que M. L. croit inédit et dont il ignore la vraie nature — est une lettre du provincial Gérard de Pomerio au sujet de la fondation d'un couvent franciscain à Ruremonde ; elle a été éditée par le P. W. Lampen (voir *Bull.* I, nº 1081). Cette étude du P. Lampen, ainsi que celle de K. J. Heilig, qui avait déjà cité l'essentiel de ce document (cf. *Bull.* I, nº 421), paraissent avoir échappé à M. L. H. B.

528. F. Luger. *Die Unsterblichkeitsfrage bei Johannes Duns Scotus.* Ein Beitrag zur Geschichte der Rückbildung des Aristotelismus in der Scholastik. — Wien, W. Braumüller, 1933 ; in 8, VII-223 p. Mk. 9.

Ce livre relève plus de l'exégèse d'Aristote et de son histoire que de l'histoire des doctrines médiévales. Malgré son titre, il réduit Duns Scot lui-même à la portion la plus congrue. Après quelques pages très générales sur les rapports entre foi et raison dans l'antiquité chrétienne et au moyen âge (p. 1-6), M. L. expose les idées de Duns Scot sur l'immortalité de l'âme (p. 7-48), fait une digression sur « Aristote et son attitude envers le problème de l'immortalité dans l'histoire de la philosophie » (p. 49-59), revient ensuite à Duns Scot pour se demander si son interprétation des textes aristotéliciens est correcte (p. 60-74), ce qui consiste surtout à rechercher quelle fut la véritable pensée du Stagirite. Jusqu'à la fin de l'ouvrage, Duns Scot ne fait plus désormais que de rapides apparitions. La discussion entre F. Brentano et E. Zeller au sujet de la doctrine d'Aristite sur l'origine de l'âme est retracée en détails (p. 75-157) ; puis M. L. s'en prend à E. Rolfes à propos de l'immatérialité de l'âme chez le même Aristote (p. 158-189). Au chapitre suivant (p. 190-218), Duns Scot réapparaît pendant quelques pages à l'occasion des arguments tirés du désir d'immortalité et de bonheur inhérent à la nature humaine ; mais le but principal est de montrer que, réellement, ces arguments ne sont pas convaincants.

On le voit, l'intérêt de l'ouvrage de M. L. n'est pas là où l'on pouvait s'attendre à le trouver. Du point de vue de ce *Bulletin*, il y a fort peu à en retenir, en dehors d'un exposé de la critique dirigée par Duns Scot contre les preuves rationnelles de l'immortalité de l'âme. Et cet exposé même n'est pas sans défaut. M. L. s'est trop peu soucié de tenir compte des résultats de la critique : il ignore que le livre 12 des *Quaestiones super libros Metaphysicorum* est inauthentique (cf. *Bull.* I, nº 752) ; il croit que l'argument réel qui porte à rejeter des œuvres de Scot les *Theoremata* est le désir

des théologiens catholiques de rapprocher Duns Scot de saint Thomas ; s'il doute avec le P. Minges de l'authenticité du *De rerum principio*, il ne connaît pas son attribution à Vital du Four. Au lieu de recourir à ces ouvrages, il eût été préférable de mentionner au moins le Quodlibet, dont plusieurs textes s'accordent mal avec les Commentaires des Sentences. M. L. semble d'ailleurs ignorer sereinement toute la littérature du sujet : les études de E. Longpré, H. Klug, A. Cresi, S. Vanni Rovighi, etc. L'article de Vanni Rovighi en particulier (cf. *Bull.* I, nº 1170) en apprendra beaucoup plus sur l'attitude de Scot, et ses raisons, dans le problème de l'immortalité de l'âme que le volume entier de M. L. H. B.

529. M. SCHMAUS. *Le Commentaire des Sentences de Richard de Bromwych O. S. B.* — Rech. Théol. anc. méd. 5 (1933) 205-217.

Le P. Longpré a attiré dernièrement l'attention sur ce théologien (cf. *Bull.* I, nº 419). Pour le faire connaître davantage et montrer les problèmes qui retiennent de préférence son intérêt, M. S. publie la table des questions de son Commentaire sur les Sentences, avec renvois précis au manuscrit qui le conserve, *Worcester Cathedr. Libr. F. 139*. Deux questions en sont en outre éditées : *C. Sent.* 1 d. 41-42, *Utrum praescientia meritorum sit causa praedestinationis* ; d. 43-44, *Utrum in primo efficiente possit demonstrari omnipotentia ratione naturali*. Dans le premier cas, Richard adopte la solution de S. Thomas ; dans le second, laissant paraître déjà une certaine défiance envers la raison naturelle, il n'accorde aux arguments qui veulent prouver la toute-puissance divine qu'une valeur de convenance.
H. B.

530. M. SCHMAUS. *Guillelmi de Nottingham doctrina de aeternitate mundi.* — Antonianum 7 (1932) 139-166.

M. S. édite, d'après *Cambridge Caius and Gonville Coll. 300*, le *C. Sent.* 2 d. 1 q. 3 de Guillaume de Nottingham, où est traitée la question de la possibilité d'une création *ab aeterno*. Tandis que Duns Scot, tout en réfutant les arguments de saint Thomas, ne prenait pas parti, Guillaume de Nottingham revient à la théorie de la répugnance d'une création sans commencement. C'était la position défendue par saint Bonaventure et aussi, avec une légère différence (voir *Bull.* I, nº 1166), par Pierre de Trabibus, dont Guillaume de Nottingham reproduit d'ailleurs les arguments. Ses quatre autorités principales sont S. Bonaventure, Guillaume de la Mare, Henri de Gand et Richard de Mediavilla, qu'il appelle les *quattuor solemnes magistri*. H. B.

531. J. KOCH. *Vorschlag zu einer weiteren Ausgestaltung von Denzingers Enchiridion Symbolorum.* — Theol. Quartalschr. 113 (1932) 138-157.

M. K. voudrait que dans l'*Enchiridion Symbolorum* de Denzinger on ne se contente pas d'indiquer au lecteur les éditions où il peut retrouver les

documents publiés ici en tout ou en partie, mais que, dans une seconde série de notes, on s'efforce de le renseigner sur les sources auxquelles sont empruntées les propositions censurées. Ce souhait peut paraître assez éloigné de l'objet de ce *Bulletin*. Il y rentre cependant par les exemples qui l'appuient. Les études de M. K. sur les procès doctrinaux de la fin du XIIIe siècle et du début du XIVe (cf. *Bull.* I, n° 642, 847 ; II, n° 539) lui ont appris l'intérêt qu'il y a à connaître les ouvrages dont sont extraites les propositions suspectes et à suivre dans le détail les débats, pour pouvoir juger du sens véritable et de la portée de la condamnation. Il met ce fait en lumière pour quatre procès : la condamnation de Pierre Olieu au concile de Vienne, des Fraticelles en 1318, de Jean de Pouilly en 1321 et de Maître Eckhart en 1329 (pour ce dernier cas, un bon tableau des sources des propositions condamnées, dans l'état actuel de la question), et il montre les améliorations que pourrait en acquérir la prochaine édition de l'*Enchiridion*. H. B.

532. J. CARRERAS I ARTAU. *Una versió grega de nou escrits d'Arnau de Vilanova*. — Anal. sacra tarrac. 8 (1932) 127-134.

Le manuscrit *Leningrad Bibl. publ. 20*, qui appartint autrefois à l'évêque de Metz Coislin, passa ensuite au monastère de Saint-Germain-des-Prés et fut emporté en 1794 à Saint-Pétersbourg, contient en traduction grecque neuf opuscules que l'on fut parfois tenté d'attribuer au dominicain Raymond de Mévouillon (cf. V. LE CLERC, dans *Hist. littér. France*, t. 20, 1842, p. 261). M. C. les restitue à leur auteur véritable, Arnaud de Villeneuve.

Quatre de ces traités ont leur correspondant latin dans *Vat. lat. 3824* : *Dialogus de elementis catholice fidei*, *Philosophia catholica et divina*, *Eulogium*, *Allocutio super significatione nominis thetragrammaton*. Quatre autres se retrouvent dans la liste des écrits d'Arnaud condamnés à Tarragone en 1316 : *De modo vivendi christiane*, *Ad priorissam vel de caritate*, *Informatio Beguinorum vel Lectio Narbonae*, *De humanitate et patientia Iesu Christi*. De ces quatre écrits, le texte du premier et du dernier était inconnu, du deuxième on possédait une traduction italienne, du troisième une traduction italienne et le texte catalan. Reste le neuvième traité du manuscrit grec, formé de trois réponses « à ceux qui prétentent que l'Écriture ne peut être lue ni par les enfants, ni par les laïques ». Il est sans doute du même auteur que les autres, au milieu desquels il est intercalé, et il doit se rapporter aux démêlés d'Arnaud avec les théologiens de Paris.

Cette version grecque fut faite sur un texte latin plus correct que celui de *Vat. lat. 3824*. M. C. la situe entre 1303 et 1316, peut-être même du vivant d'Arnaud († 1311). H. B.

533. P. GLORIEUX. *A propos de « Vat. lat. 1086 ». Le personnel enseignant de Paris vers 1311-14*. — Rech. Théol. anc. méd. 5 (1933) 23-39.

Les descriptions minutieuses de ce manuscrit par Mgr PELZER (cf. *Bull.*

I, n° 49 et *Bibl. Apost. Vat. Cod. manu scripti recensiti, Cod. Vat. lat.*, t. II, pars 1, *Cod. 679-1134*, p. 654-683) ont fourni à M. G. matière à quelques conclusions intéressantes sur le personnel enseignant à la faculté de théologie de Paris vers 1311-1314.

La collection de plus de 500 questions réunie dans *Vat. lat. 1086* par Prosper de Reggio Emilia se partage en deux groupes : le premier (f. 101r-173v) où les questions se suivent pêle-mêle, le second (f. 176r-299v) où les questions sont classées par auteurs. M. G. démontre que ces deux groupes se rapportent respectivement aux années scolaires 1311-12 et 1312-14. Grâce à cette précision chronologique plusieurs noms d'auteurs peuvent être identifiés avec certitude, d'autres proposés avec beaucoup de vraisemblance, par ex. Laurent le Breton O. P., Bertrand de la Tour O. M., Alain Gontier, Henri Amandi etc. Le nombre des questions rapportées permet de suivre presque au jour le jour les disputes de la faculté de théologie et de reconstituer approximativement le tableau des titulaires des différentes chaires pendant ces années.

Le recueil peut aussi apporter des précisions de détail sur divers auteurs. M. G. en signale cinq. La présence d'Eckhart à Paris durant ces années trouve ici une confirmation apodictique ; les six questions du ms qu'on peut lui attribuer et qui ont été éditées par Mgr Grabmann, datent, la première de 1311-12, les autres de 1312-13. — Yves de Caen a succédé à Durand de Saint-Pourçain dans la chaire des Français en 1312-13 ; plusieurs de ses questions sont publiées comme 5e quodlibet d'Hervé de Nédellec dans l'édition de Venise 1513. — Une question quodlibétique soutenue par Jean du Mont-Saint-Éloi en 1311-12 est citée par la 5e des *Miscellaneae quaestiones de formalitatibus* attribuées à Jean Duns Scot ; l'erreur de cette attribution est désormais certaine. — Les quodlibets de Gui Terré se répartissent à raison de un par an de 1313 à 1318, et ses six *Quaestiones de Verbo*, deux par an de 1312 à 1314. — Enfin, la carrière scolaire de Prosper de Reggio lui-même s'éclaire : débuts à Paris vers 1304, dispute en Sorbonne en 1312, licence en mars 1316, régence pendant l'année ou les deux années suivantes. H. B.

534. M. Schmaus. *Uno sconosciuto discepolo di Scoto intorno alla prescienza di Dio.* — Riv. Filos. neo-scol. 24 (1932) 327-355.

Ce disciple inconnu, qui dit avoir entendu Duns Scot lui-même et déclare vouloir le suivre en toute question, est l'auteur d'un commentaire sur les Sentences dont le livre 1 est conservé dans *Vat. lat. 1113*. M. S. en fixe la composition entre 1312 — peut-être 1316 — et 1323. On peut dire : certainement pas avant 1316, puisque le commentaire sur le 1er livre des Sentences de Pierre Auriol y est cité à plusiers reprises (cf. *Bull.* II, n° 102).

M. S. analyse, en citant largement le texte, les distinctions 38-41 ; il publie (p. 345-355) la question principale sur la prédestination, d. 41 a. 1 : *Utrum in electis et praedestinatis et praescitis praecessit aliqua causa meritoria vel demeritoria suae praedestinationis et reprobationis.* Comme chez d'autres disciples de Scot étudiés récemment par H. Schwamm (cf. *Bull.* II, nos 357, 363) ou par M. S. lui-même (cf. *Bull.* II, n° 356), la théorie

défendue est celle qui place le fondement de la connaissance divine des futurs contingents dans le décret de la volonté divine. Après avoir réfuté l'opinion de S. Thomas (Dieu connaît les futurs contingents parce que toutes choses lui sont éternellement présentes), l'auteur expose son sentiment : Dieu ne connaît les futurs contingents ni dans l'essence divine, ni dans une idée divine, ni dans l'être propre des choses contingentes, mais seulement dans le décret de sa volonté qui donne à ces futurs une vérité déterminée et les rend par là objets de connaissance. Cette prescience est infaillible, mais non nécessaire, comme le décret lui-même qui la conditionne est infaillible mais libre.

Cette théorie de la prescience divine trouve son application dans la doctrine de la prédestination. Le fondement de la prédestination n'est pas la prévision du bon usage de la liberté, mais la seule volonté miséricordieuse de Dieu ; la réprobation au contraire, s'explique par la prévision des démérites. Ici encore l'auteur réfute S. Thomas et Henri de Gand.

H. B.

535. N. VIANELLO. *Il testo critico della « Monarchia » di Dante.* — Rassegna 39 (1931) 89-111.

L'édition récente en fac-similés de deux manuscrits importants de la *Monarchia* (voir *Bull.* I, nos 1174, 1175) a fourni à M. V. l'occasion de cette étude. Depuis la première édition critique de C. Witte (Halle, 1863-71), celles de E. Moore (Oxford, 1904), L. Bertalot (Friedrichsdorf, 1918) et E. Rostagno (Florence, 1921) n'ont pas amélioré le texte outre mesure. La raison en est l'état de la tradition manuscrite : tous les manuscrits connus dérivent d'un même exemplaire, qui non seulement n'était pas l'autographe de Dante, mais très probablement n'était qu'une copie d'une rédaction encore imparfaite et dont les abréviations ont donné lieu à des lectures ambiguës.

Néanmoins l'examen des deux manuscrits susdits n'a pas été infructueux. M. V. reprend leur description, recherche leur origine, trouve çà et là quelque détail nouveau. Pour *Vat. Pal. lat. 1729*, d'accord avec Mgr G. Mercati contre l'éditeur F. Schneider, il lui paraît difficile d'admettre que le copiste en soit François de Monte Poliziano. Il renonce d'autre part à trouver l'explication de l'inscription *Bini de Florentia* dans l'autre ms, *Berlin Staatsbibl. lat. folio 437*. Le relevé complet, pour les deux mss, des omissions et des variantes, dont un certain nombre avait échappé à Bertalot, rendra service.

Avec beaucoup de prudence, M. V. propose (p. 106-111) quelques corrections de texte suggérées par l'étude des deux mss. Signalons la confirmation de l'authenticité du renvoi (I,2) à la Divine comédie : *sicut in Paradiso Comedie iam dixi* ; preuve désormais décisive pour la date de composition de la *Monarchia*. H. B.

536. W. BULST. *Zu Dante de monarchia I 3. Logische Interpretation und Textkritik.* — Histor. Vierteljahrschr. 26 (1931) 840-842.

537. W. Bulst. *Zu Dante de monarchia I 3. Nachwort, betr. Marsilio Ficinos Uebersetzung.* — Histor. Vierteljahrschr. 27 (1932) 389-390.

La difficulté de trouver un sens acceptable à ce texte et son opposition à la manière de s'exprimer habituelle à Dante en d'autres cas semblables poussent M. B. à corriger en ce point la tradition manuscrite. Au lieu de : *aliter esset dare potentiam separatam, quod est impossibile,* il propose de lire : *aliter esset a re potentia separata, quod est impossibile.*

La traduction de Marsile Ficin confirmerait cette manière de voir. Marsile, qui ne disposait pas d'un équivalent étymologique de *res*, l'aurait rendu par *atto*, modifiant ainsi légèrement le sens : *altrimenti sarebbe una potenzia dall'atto separata.* H. B.

538. A. Farinelli. *Der Aufstieg der Seele bei Dante.* — Vorträge der Bibliothek Warburg, herausgegeben von F. Saxl, t. 8, 1928-29 (Leipzig, B. G. Teubner, 1930 ; in 8, IX-283 p. et 44 pl.) 191-213.

En un rapide tableau, M. F. retrace l'histoire de la doctrine mystique de la montée de l'âme vers Dieu. Partant de Platon, il passe en revue les principaux représentants de cette théorie dans l'antiquité classique et juive, les mystiques médiévaux et aboutit finalement à Dante.

Notons que M. F. exclut l'influence sur Dante de l'*Anticlaudianus*, de Mechtilde de Magdebourg et surtout de l'eschatologie arabe. Il souligne en particulier l'intérêt que montrait le poète pour l'astronomie et l'astrologie. H. B.

539. J. Koch. *Der Prozess gegen die Postille Olivis zur Apokalypse.* — Rech. Théol. anc. méd. 5 (1933) 302-315.

La *Postilla super Apocalypsim* de Pierre Olieu n'attira pas l'attention pendant le procès qui se termina avec la condamnation du concile de Vienne ; elle ne devint suspecte que plus tard lorsque Spirituels, Fraticelles et Béguins s'en réclamèrent. M. K. expose très clairement les différentes phases de ce second procès.

En 1317, le cardinal Nicolas de Albertis O. P. fut chargé d'examiner l'orthodoxie de la *Postilla*. Il en extrait un certain nombre de propositions malsonnantes, sur lesquelles il demanda l'avis d'un théologien, probablement le maître du sacré palais, Guillaume de Laon. Celui-ci rédigea un long mémoire, conservé dans *Paris Nat. lat. 3381 A* et *Vat. lat. 11906*. Pendant ce temps, Gui Terré et Pierre de la Palud examinaient un petit écrit catalan, *De statibus Ecclesiae secundum expositionem Apocalypsis*, qui n'était que la *Postilla* d'Olivi remaniée et traduite. Après ces préliminaires, Nicolas de Albertis réunit une commission de huit théologiens, qui en 1319 proposa toute une série de censures. La même année, devançant le jugement ecclésiastique pour ne pas paraître solidaire des théories d'Olivi, le chapitre général des Franciscains désavoua la *Postilla* et de-

manda au pape sa condamnation. Jean XXII ne se hâta pas cependant et désira s'éclairer encore sur quelques points particuliers. Il commença par demander à de nombreuses personnalités leur avis sur la pauvreté du Christ et des Apôtres, ce qui souleva la querelle dite théorique sur la pauvreté. Lorsque cette question eût été tranchée par la constitution *Inter nonnullos* du 13 novembre 1323, l'article incriminé qui avait été l'occasion du débat fut condamné par une commission présidée par le pape. L'enquête continua et Jean XXII posa encore quatre questions à plusieurs théologiens. M. K. reconstitue les réponses de l'évêque François de Florence, de Guillaume de Peyre de Godin et d'un anonyme dont les *Allegationes* sont contenues dans *Paris Nat. lat. 4190*. En 1324, l'appel au concile de Louis de Bavière, en s'appuyant sur la *Postilla*, la compromit définitivement et lui donna le coup de grâce. Jean XXII la condamna en consistoire le 8 février 1326, s'inspirant manifestement des *Allegationes* susdites. H. B.

540. HENRICI DE LÜBECK O. P. *Quaestiones de motu creaturarum et de concursu divino*, ed. F. MITZKA S. J. (Opuscula et textus, series scholastica 11). — Monasterii, Aschendorff, 1932 ; in 8, 63 p. Mk. 1.10.

Le P. M. a esquissé naguère la position d'Henri de Lübeck dans la question du concours divin (cf. *Bull.* I, nº 577). Il publie aujourd'hui, d'après les deux manuscrits qu'on en connaît, *Vienne Nat. 1382* et *Münster Univ. 308*, deux questions de son quodlibet 2 traitant de ce même problème : *Utrum Deus agat in omni re immediate* (q. 4) ; *Utrum voluntas humana per solam assistentiam Spiritus Sancti possit elicere actum meritorium* (q. 6). Il les fait précéder d'une question de physique, utile à l'intelligence des deux autres : *Utrum gravia et levia moveant seipsa* (*Quodl.* 3 q. 10). Ainsi s'enrichit de nouveaux documents le dossier de la controverse sur la nature du concours divin. Non seulement ils nous renseignent sur l'attitude prise par ce représentant de l'école dominicaine post-thomiste, qui est loin d'être un théologien sans valeur, mais ils présentent en même temps un assez bon tableau des opinions en présence à la fin du XIIIe siècle et au début du XIVe.

On ne connaît aucun détail sur les études d'Henri de Lübeck. Le ms de Münster étant daté de 1326, sa maîtrise est donc antérieure à cette date. On ne voit pas quel argument autre que son absence de la liste des maîtres parisiens fait supposer au P. M. (p. 6) qu'il a dû étudier à Oxford ou Cambridge. H. B.

541. A. MEOZZI. *Un medievale precursore : Marsilio da Padova.* — Rassegna 39 (1931) 1-18.

A larges traits, l'auteur retrace la doctrine de Marsile de Padoue sur l'État et l'Église et sur leurs rapports. Au cours de l'exposé il note brièvement en quoi il se distingue ou se rapproche de Dante et de Machiavel. J. L.

542. O. BORNHAK. *Staatskirchliche Anschauungen und Handlungen am Hofe Kaiser Ludwigs des Bayern* (Quellen und Studien zur Verfassungsgeschichte des Deutschen Reiches im Mittelalter und Neuzeit 7, 1). — Weimar, H. Böhlau, 1933 ; in 8, XII-145 p. Mk. 8.80.

Dans cette analyse des théories politico-religieuses de Louis de Bavière et de ses partisans, on doit distinguer l'exposé doctrinal et la recherche de ce qu'elle emprunte aux courants d'idées théologiques, philosophiques et politiques répandues à cette époque. La doctrine souvent étudiée est connue. Aux tendances à l'unification du monde sous l'autorité du pape, aux exigences théocratiques d'un Jean XXII (cf. *Bull.* II, nº 296), on oppose dans le camp séculier, l'indépendance de l'État et le droit d'intervention dans les affaires ecclésiastiques. L'auteur étudie successivement les droits de l'empereur sur l'Église universelle et sur son gouvernement et ses droits sur les diocèses. Le travail est très poussé sur les élections des évêques, l'opposition aux décisions papales, les immunités et la juridiction. M. B. rattache les doctrines de Louis de Bavière à deux grands courants. En premier lieu les théories philosophico-théologiques de l'anti-curialisme (Marsile de Padoue et Ockham), en second lieu, la conception traditionnelle des droits de l'empire germanique qui se retrouve chez Martin de Troppau, Othon de Freising, Lupold de Bebenburg. J. L.

543. F. STEGMÜLLER. *Die zwei Apologie des Jean de Mirecourt.* — Rech. Théol. anc. méd. 5 (1933) 40-78, 192-204.

Depuis une douzaine d'années les travaux de K. Michalski, A. Birkenmajer et F. Ehrle ont fait connaître de nombreux matériaux nouveaux, qui ont remis en lumière la figure passablement oubliée de Jean de Mirecourt. L'importante étude de M. S. marque un pas décisif dans ce même sens.

A une première liste de 63 propositions suspectes, extraites par les maîtres parisiens du Commentaire des Sentences qu'il venait de professer, Jean de Mirecourt répondit en 1347 par un mémoire à l'archevêque d'Embrun, légat papal. Néanmoins, cette même année, l'université de Paris censurait 41 propositions. Tout en se soumettant, Jean de Mirecourt présenta une seconde justification. De ces deux apologies, dont l'existence n'est connue que depuis quelques années, un seul manuscrit complet, *Turin Univ. D IV 28*, avait été signalé par le P. Pelster en 1924, à l'occasion de l'édition d'un fragment de la première apologie par A. Birkenmajer. M. S. en a retrouvé deux autres exemplaires, *Tolède Bibl. capit. 13-39* et *Metz Bibl. munic. 211*, qui lui ont rendu possible (avec d'autres manuscrits fragmentaires et *Erfurt Amplon. Q. 151* pour la seconde apologie) l'excellente édition intégrale qu'il présente ici. De larges extraits du Commentaire des Sentences ajoutés en notes permettent de replacer dans leur contexte les propositions incriminées et d'apprécier la défense de Jean de Mirecourt. H. B.

544. G. I. Lieftinck. *Hendrik Mande als bewerker en compilator* — Tijdschr. nederl. Taal- en Letterkunde 51 (1932) 201-217.

Les derniers travaux consacrés à Henri Mande par W. de Vreese, J. Van Mierlo, L. Reypens n'ont fait que souligner davantage son caractère de compilateur assez médiocre. M. L. reprend sur une base plus large la comparaison déjà esquissée autrefois par G. Visser (*Hendrik Mande, Bijdrage tot de kennis der Noord-Nederlansche Mystiek*, Leiden, 1899), entre ce religieux de Windesheim et deux de ses sources : le *Tabernacle spirituel* de Jean Ruysbroeck et un traité pseudo-bonaventurien, que M. L. intitule *Itinerarium mentis in Deum* et qui n'est sans doute que le *De septem itineribus aeternitatis* de Rodolphe de Biberach.

Dans son traité *Van den seven gaven des Heiligen Geest*, Henri Mande ne fait guère que transcrire le *Tabernacle spirituel*. Mais en voulant dépouiller son modèle de sa tournure allégorique, il ne réussit qu'à embrouiller l'exposé et à le rendre difficilement compréhensible à qui ignore Ruysbroeck. Un autre ouvrage, *Een devoet boexken van den binnenste ons liefs Heren Ihesu Christi*, que Jean Busch dans son *Chronicon windeshemense* appelle *Liber de intimis domini nostri Ihesu Christi et septem viis quibus itur ad ea*, paraphrase le *De septem itineribus*. Son guide n'est cependant pas un texte latin, mais des *excerpta* néerlandais. Comparée à une autre traduction néerlandaise du même traité, *Die seven weghe der ewicheit* (*La Haye Kon. Bibl. 73. G. 24*), la prose d'Henri Mande se révèle d'une qualité nettement inférieure, qui justifie la conclusion de M. L. : Henri Mande ne fut qu'un vulgarisateur d'œuvres ascétiques et mystiques, sans plus de talent que beaucoup de ses confrères de Windesheim dont le nom n'a pas été, comme le sien, sauvé de l'oubli. H. B.

545. M. Heitzmann. *Studja nad Akademja Platonska we Florencji. Cześć I. (Études sur l'Académie platonicienne à Florence. Ie partie).* — Bull. internat. Acad. polon. Sc. Lettres., Cl. Philol. Hist. Philos. 1932, 18-22.

Résumé français d'une communication présentée à l'Académie polonaise, le 15 février 1932. Pour M. H. l'existence de l'académie florentine ne se limite pas à sa période de splendeur sous Marsile Ficin ; ses origines remontent à la fin du XIVe siècle et au début du XVe ; elle dura jusqu'aux environs de 1520. Cette « 1e partie » s'occupe surtout des origines.

Ce ne furent pas les Grecs qui importèrent à Florence le platonisme, et Georges Gemistos Pléthon ne joua pas en cette affaire le rôle décisif qu'on lui reconnaît communément. Le mouvement florentin naquit bien plutôt des conditions sociales, qui éveillèrent dans l'aristocratie cultivée un vif intérêt pour les théories politiques de Platon, et d'Aristote aussi d'ailleurs. Marsile Ficin renforça cette tendance, mais la fit en même temps dévier, en lui imprimant un caractère plus théologique et moral, et en portant au premier plan le problème de l'immortalité de l'âme. Cette attitude serait due, pour une bonne part, à l'influence sur Ficin de l'augustinisme médié-

val, et en particulier d'Hugolin d'Orvieto. Après Ficin les préoccupations politiques reprirent le dessus.

Autant qu'on en peut juger par un schéma, dont les traits sont nécessairement plus tranchés, M. H. ne semble pas pécher par un souci excessif des nuances. H. B.

XVe s. **546.** J. BOOTS. *Drie hervormingstractaten uit de 2e helft van het groote Westersche Schisma.* — Studia cathol. 8 (1931-32) 264-280, 335-353.

Il s'agit des trois traités, du début du XVe siècle, *De corrupto Ecclesiae statu* de Nicolas de Clémanges, *De squaloribus curiae romanae* attribué à Matthieu de Cracovie et le *Speculum aureum de titulis beneficiorum* étroitement apparenté au précédent. M. B. n'étudie pas les questions d'auteurs et de chronologie ; il analyse les traités et compare leur contenu.

Le *De corrupto Ecclesiae statu* nous intéresse ici moins que les deux autres traités. Œuvre d'un humaniste plus soucieux de la forme que des remèdes à proposer, il ne fait guère que décrire l'état lamentable de la chrétienté, du sommet au bas de la hiérarchie ecclésiastique. Matthieu de Cracovie, tout en traçant le même tableau, traite davantage les questions doctrinales. Il expose ses idées sur la simonie, la constitution de l'Église, le pouvoir papal et ses limites. Sans parler ouvertement de la supériorité du concile, on sent que ses préférences vont de ce côté. Si le pape faillit à son devoir, le juge suprême est l'*Ecclesia universalis*, c'est-à-dire la communauté des fidèles ou ses représentants, les évêques ; cette Église universelle est infaillible. Le *Speculum aureum* défend les mêmes positions, au point que certains ont pu l'attribuer à l'auteur du *De squaloribus.* H. B.

547. G. MEERSSEMAN. *Les origines parisiennes de l'albertisme colonais.* — Arch. Hist. doctr. litt. M. A. 7 (1932) 121-142.

Le P. M. entreprend une étude d'ensemble, qui promet d'être fort intéressante, sur l'albertisme colonais. Dans cette première contribution il s'efforce d'en démêler les origines à l'université de Paris au début du XVe siècle.

Le Mémoire présenté à Louis XI, en 1474, par les nominalistes parisiens raconte comment, entre 1407 et 1437, les troubles qui suivirent l'assassinat de Louis d'Orléans et accompagnèrent l'occupation anglaise forcèrent les principaux représentants du nominalisme à quitter la France. Des tenants de la *via antiqua*, que le Mémoire appelle *albertistae* et qu'il semble bien vouloir distinguer des *thomatistae*, mirent ce départ à profit pour faire triompher leurs théories dans l'université. Heimeric de Campo nous apprend d'autre part le nom du chef de ces *albertistae*. qu'il eut pour maître à Paris : Jean de Nova Domo. De ce Jean de Nova Domo le P. M. a retrouvé le traité *De ente et essentia* dans *Munich Univ. 49* et *Vat. Pal. lat. 1053*. Les dominicains de Paris ne paraissent pas avoir pris une part

spéciale à ce mouvement albertiste, qui fut plutôt le fait de professeurs à la faculté des arts.

Un point reste obscur. Lorsque, vers 1423, Heimeric de Campo arriva à Cologne, il trouva l'albertisme déjà installé à l'université rhénane. Ces premiers albertistes colonais se rattachent-ils eux aussi au mouvement parisien ? Il faudrait le montrer pour qu'on puisse parler sans restriction des « origines parisiennes de l'albertisme colonais ». H. B.

548. H. Van de Weerd. *Jacob van Gruitrode of Van den Eertweech ?* — Limburg 13 (1931-32) 168-170.

Quelques détails biographiques à ajouter à l'étude récente du P. M. Verjans (cf. *Bull.* II, nº 204). Jacques de Gruitrode († 1475), dont le nom de famille était van den Eertweech, aurait eu plusieurs frères, et sa famille serait originaire de Eelen en Limbourg. H. B.

549. A. J. Festugière. *Studia mirandulana.* — Arch. Hist. doctr. litt. M. A. 7 (1932) 143-250.

Ces *studia* comprennent deux parties bien distinctes : une étude sur la formation intellectuelle de Pic de la Mirandole, une édition avec traduction française du *De ente et uno*.

Pic de la Mirandole partagea les années de sa studieuse jeunesse entre les centres intellectuels les plus renommés de l'époque. Le P. F. nous le fait suivre depuis le moment où, dans sa quatorzième année, il s'initie au droit canonique à Bologne jusqu'au jour où, armé pour la défense de ses 900 fameuses propositions, il se prépare à entreprendre le voyage de Rome. Après Bologne, qui ne le retint guère, il prend goût à la scolastique à Ferrare, sans doute sous l'influence de son ami Jérôme Savonarole ; à Padoue, Ermolao Barbaro lui apprend à connaître Aristote ; la Florence de Ficin et de Laurent de Médicis lui révèle Platon. Deux séjours à Paris, où triomphe le nominalisme, ne paraissent pas avoir marqué beaucoup dans sa formation.

Pour retracer l'état d'esprit de Pic pendant ces années, son amour de l'Écriture, son ardeur à l'étude des langues orientales, sa défense des grands docteurs réalistes du moyen âge, le P. F. s'est adressé surtout à la correspondance — abondamment citée — de l'humaniste. Une bibliographie détaillée, un peu laconique parfois, clôt cette belle étude.

L'introduction au *De ente et uno* replace le traité dans l'atmosphère de ce XVᵉ siècle italien, où l'on revient au texte d'Aristote, où naît le culte de Platon, et où aussi cette double ferveur finit vite par devenir exclusive et par mettre aux prises aristotéliciens et platoniciens. Après d'autres, Pic rêve de trouver, sur un plan supérieur, l'harmonie entre les deux systèmes, de montrer comment ils s'accordent avec le christianisme et préparent la théologie chrétienne. Du vaste plan conçu, Pic ne nous a légué que ce *De ente et uno*, qu'il termina en 1491. Le P. F. le reproduit d'après l'édition vénitienne de 1557, l'expurgeant de ses fautes et la doublant d'une traduction française fort élégante. H. B.

XVIe s. **550.** L. G. A. Getino O. P. *Manípulo de Flores del Mro Fr. Francisco de Vitoria.* — Anuario Asociación Francisco de Vitoria 3 (1930-31) 125-272 ; 4 (1931-32) 245-257.

Ne voulant omettre aucun moyen de donner le maximum de diffusion aux doctrines de Vitoria, le savant et infatigable P. G. entreprend une abondante et méthodique cueillette de sentences dans le vaste champ des écrits de celui qu'il nomme « notre Socrate ». Les gerbes amassées dans ces deux premiers articles proviennent des notes de cours du P. Solana et de François Trigo, disciples du grand maître. On y trouve, traduits en castillan, des extraits du *De fide, spe et caritate*, des extraits sur plusieurs sujets, dont l'aumône, la guerre, le scandale, la prudence, le droit naturel et le droit des gens, enfin de longues citations du *De justitia*. Le P. G. nous avertit qu'il suit l'ordre des traités et que les répétitions sont inévitables. On peut ajouter que la sentence ne répond pas toujours au titre (sur l'aumône : la jeune fille qui ne trouve pas de mari est tenue à la virginité), et que, dans ces fleurs coupées, plusieurs perdent leur couleur, leur force. La suite sera extraite des notes de François Trigo (ms *Salamanque Univ. 43-4-6-15*) et de Thomas Chaves (*Summa Sacramentorum*), puis des opuscules de Vitoria et enfin des *Relectiones theologicae* dont l'édition critique sera achevée. J. L.

551. F. Frutos Valiente. *Doctrina de Vitoria sobre la realeza de Jesucristo.* — Anuario Asociación Francisco de Vitoria 3 (1930-31) 89-103.

François de Vitoria traite de la royauté du Christ dans sa *Relectio prior de potestate Ecclesiae*, en réfutant l'argument d'un adversaire en faveur de la domination temporelle universelle du pape : le Christ a possédé dans son humanité ce droit de domination, par conséquent le pape, son vicaire, doit en jouir également. Vitoria ne nie pas cette prérogative du Christ ; il nie la conséquence qui veut l'attribuer au pape. Le Christ ne fut pas roi par droit héréditaire, ni à la manière des souverains de ce monde par un don gratuit de Dieu. Sa royauté n'est cependant pas purement spirituelle, ainsi qu'on a parfois voulu le faire dire à Vitoria ; pour lui comme pour saint Thomas, elle s'étend en droit au domaine temporel, en fait elle ne fut jamais exercée.

On eût aimé que Mgr F. comparât cette doctrine de François de Vitoria à la thèse scotiste de la royauté universelle du Christ. H. B.

552. P. Leturia. *Maior y Vitoria ante la conquista de America.* — Anuario Asociación Francisco de Vitoria 3 (1930-31) 43-87.

Contemporain de Vitoria, l'écossais Jean Maior (1469-1550), ne se cantonne pas dans ses travaux de dialecticien nominaliste, d'exégète et d'historien, mais il s'intéresse également au droit des gens et à la question de la conquête de l'Amérique. Il affirme que le pape n'est pas ***dominus***

orbis, que les infidèles sont les véritables propriétaires de leurs terres mais il admet cependant que les chrétiens peuvent s'en rendre maîtres, *auctoritate Ecclesiae*. L'auteur expose en détails cette doctrine et la compare avec celle de Vitoria. Rien ne permet d'affirmer que Vitoria eut connaissance des écrits de Maior, car il n'y fait aucune allusion. Cette étude du P. L. est également parue dans *Est. ecles.* 11 (1932) p. 44-82.

J. L.

553. R. Riaza. *El primer impugnador de Vitoria : Gregorio Lopez.* — Anuario Asociación Francisco de Vitoria 3 (1930-31) 105-123.

On sait que François de Vitoria ne suit pas les chemins traditionnels quant aux problèmes des justes causes de la guerre, en particulier sur le droit du pape à faire la guerre aux infidèles à cause de leurs péchés contre nature. Son contemporain Grégoire Lopez, qui a pris connaissance de l'enseignement de Vitoria, ne se laisse pas fléchir. D'après lui, la conquête faite en vertu d'une concession papale est légitime, car le pape n'a pas seulement le pouvoir, mais le devoir de prêcher et de convertir. Dans son exposé Lopez ne reprend pas un à un les arguments de Vitoria. Tout en refusant de le suivre il ne peut cependant s'empêcher de se laisser influencer par lui. M. R. relève cette influence mais il est regrettable qu'il n'ait pas donné quelques textes en annexe à sa conférence. J. L.

554. Francisco Arias de Valderas. *De la guerra y de su justicia e injusticia.* Facsímile de la edición príncipe de 1533, traducción castellana por L. Sanchez Gallego (Publicaciones de la Asociación Francisco de Vitoria). — Madrid, Tipogr. de Archivos, 1932 ; in 8, xix- [158]-169 p.

Les renseignements biographiques sur François Arias sont extrêmement rares. Il nous dit lui-même, au début de son traité sur la guerre, qu'à l'issue d'une réunion de savants tenue à Rome en 1532, il fut chargé de la composition du traité. Il l'acheva le 2 septembre et l'édition parut à Rome l'année suivante. Une seconde édition se trouve au tome XVI du *Tractatus universi iuris* (1584-1585). François Arias n'est pas un penseur ni un juriste de premier plan, mais un modeste représentant de la brillante tradition juridique espagnole. Ce simple titre lui vaut l'attention de l'Asociación Francisco de Vitoria. Le texte de la présente édition reproduit en fac-similé celui de 1533. Malheureusement l'éditeur ne numérote pas les pages et n'ajoute aucune indication marginale. S'il nous fallait étudier ou citer le traité, nous serions forcés de recourir à l'édition de 1585 qui pagine et sectionne, et non pas à celle de 1933. Que dire de la traduction ? Pour plus de simplification, elle omet toutes les citations et références du *Corpus iuris canonici* et du *Corpus iuris civilis* ; elle omet également tous les renvois aux ouvrages des auteurs cités. Simplification qui engendre bien des complications et qui diminue, il faut le dire, l'intérêt

de l'entreprise. En effet, les renvois aux *Corpus* foisonnent et sont même indispensables pour pouvoir vérifier une citation d'un commentateur. On est obligé de recourir au texte latin pour savoir quel texte de loi est cité et dans quel traité le commentateur en parle.

D'ailleurs le traducteur ne reste pas fidèle à sa méthode de simplification. Parfois il pèche par excès, parfois par omission. P. 40, il omet *Bartolus, Hostiensis, Ioannes Andreas,* et cite uniquement *Raymundus* ; p. 41, il omet *Innocentius, Bartolus* ; p. 42, il omet *Ioannes Andreas, Hostiensis* et cette fois cite *Bartolus.* A la même page il cite Augustin sans référence (*in Expos. Psal.*), alors qu'à la p. 47, il ajoute *contra Manicheos.* On ajoute des « san » là où l'original n'en met pas (*san Isidoro, san Gregorio*) et on le supprime là où l'original en met (p. 45, *Moises* pour *Santus Moyses*). Il faut aussi faire des réserves sur certaines lectures d'abréviations. Ne parlons pas du *Io. de lig.* interprété, p. 36, par *san Ligorio* ! P. 136, *Ray.*, habituellement lu *Raymundus* est interprété *Raynaldo.* Pourquoi ? Sans doute parce que l'édition de 1585 porte *Rayn.* Pourquoi cette préférence ? Et s'il faut choisir *Rayn.* ne serait-ce pas *Rainerius,* maître de Bartolus ? *Monal.* est traduit *Monalense,* n'est-ce pas *Monaldinus* ? Une traduction de ce genre n'a de valeur scientifique que pour autant qu'elle est en tous points fidèle au texte original. Les interprétations douteuses doivent être justifiées. Il est bon, sans doute, de rendre ces traités lisibles en les allégeant des références, mais alors il faut qu'elles soient rejetées en note. J. L.

555. B. Groethuysen. *Die kosmische Anthropologie des Bovillus.* — Arch. Gesch. Philos. 40 (1931) 66-89.

Dans cette étude, dont l'objet est plutôt philosophique, quelques points peuvent cependant retenir l'attention du théologien. A côté de la conception de l'homme, de ses rapports avec l'univers, M. G. touche aux problèmes de la destinée humaine, de l'immortalité de l'âme, de la connaissance de Dieu, des rapports entre philosophie et théologie.

Un exposé préliminaire de l'anthropologie dans deux des tendances les plus caractéristiques de la Renaissance italienne, celle de Marsile Ficin et Pic de la Mirandole d'une part, de Pomponazzi et Cremonini de l'autre, sert à faire comprendre la position de l'humaniste français Charles de Bouelles († 1553) et à en marquer l'originalité. Chez ce disciple de Lefèvre d'Étaples, l'influence de Nicolas de Cues est aussi sensible, mais avec cette différence essentielle que la christologie, qui tient une si grande place dans l'œuvre du cardinal, ne joue plus chez lui aucun rôle. H. B.

Juillet 1934

556. J. WAGENMANN. *CR de E. Caspar, Geschichte des Papsttums I* (voir *Bull.* I, nº 966). — Theol. Literaturzeit. 59 (1934) 71-75. 1er s.

557. F. SCHEHL. *CR de E. Caspar, Geschichte des Papsttums I* (voir *Bull.* I, nº 966). — Gnomon 10 (1934) 34-39.

L'ouvrage de M. Caspar n'est jugé négligeable par personne. Après les comptes rendus de H. Koch (voir *Bull.* I, nº 967) et de E. Stein (II, nº 214), importants et détaillés, ceux de M. W. et de M. Sch. sont utiles, quoique plus généraux.

M. W. observe que, par Caspar, la papauté, étant une institution vivante, est vue en fonction de ce qu'elle est aujourd'hui. Ainsi s'explique qu'il n'ait pas cru nécessaire d'étudier longuement les premières années chrétiennes, où se déroule plutôt la préhistoire de la papauté que sa vie proprement dite. Cette insuffisance a déjà été signalée ici (cf. *Bull.* I, nº 966) ; cependant il faut se souvenir que dans deux importantes études parues précédemment avaient été traités longuement les points les plus essentiels relatifs aux origines. M. W. dénonce aussi que, par tempérament, Caspar considère la papauté surtout du point de vue politique. Il eût pénétré plus avant s'il s'était rendu compte que les papes se jugeaient avant tout des pasteurs, et que c'est du point de vue sacerdotal qu'ils ont compris et qu'on doit souvent apprécier leur action.

M. Sch. n'entre pas dans les détails. Sa critique la plus notable regarde les conclusions touchant la succession apostolique. Il admet — c'est évident, et nous devons reconnaissance à Caspar de l'avoir bien montré — que les listes épiscopales n'avaient primitivement d'autre but que de présenter la suite des titulaires, du seul point de vue de la succession. Les données de chronologie sont postérieures et sans autorité. Mais M. Sch. rejette à bon droit que la succession soit « apostolique » au sens non-épiscopal que Caspar donne à ce mot. J'ai moi-même naguère esquissé (*Rev. bén.*, 39, 1927, p. 275) les raisons qui condamnent cette thèse. Celle-ci écartée, il reste la démonstration de l'extrême antiquité des listes. Ce qui fait conclure par M. Sch. qu'« à Rome aussi bien qu'en Syrie et en Asie-mineure, l'épiscopat monarchique était déjà établi aux premiers temps de l'Église (p. 36) ». B. C.

558. E. GÖLLER. *CR de P. Galtier, L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles* (voir *Bull.* II, nº 216). — Arch. kath. Kirchenrecht 113 (1933) 319-322.

559. E. GÖLLER. *CR de J. A. Jungmann, Die lateinischen Buss-*

riten in ihrer geschichtlichen Entwicklung (voir *Bull.* II, nº 217). — Arch. kath. Kirchenrecht 113 (1933) 317-319.

Le regretté Mgr G. a fait connaître dans ces comptes-rendus — les derniers sans doute qu'il ait écrits — ce qu'il pensait des deux livres importants parus récemment sur un sujet qu'il connaissait à fond.

Tout en donnant au P. Galtier les éloges qu'il mérite et en rétractant volontiers, après lecture de son livre, ce qu'il avait dit sur le texte de Pomerius, il ne croit pas pouvoir, dans l'ensemble, le suivre sans appréhension. Il n'interprète pas comme lui le 11ᵉ canon du 3ᵉ concile de Tolède (p. 322) et surtout ses efforts pour établir l'existence d'une pénitence secrète lui paraissent se heurter à de bien graves difficultés.

Il en donne le tableau impressionnant dans son compte-rendu du P. Jungmann (p. 318) où il laisse entendre que le P. Galtier n'y a pas répondu péremptoirement. Dans la mesure où la thèse du P. Jungmann sur la valeur sacramentelle des oraisons d'absolution rejoint les idées du P. Galtier, elle participe, selon Mgr G., à la même incertitude et appelle les mêmes réserves.

B. C.

560. R. HOFMANN. *Die heroische Tugend.* Geschichte und Inhalt eines theologischen Begriffes (Münchener Studien zur historischen Theologie 12). — München, J. Kösel und F. Pustet, 1933 ; in 8, XIV-220 p.

Dans sa partie historique, cette excellente dissertation suit le concept de vertu héroïque depuis sa première apparition jusqu'à l'usage qui en est fait dans l'Église moderne, soit en droit canon (procès de canonisation), soit en théologie ascétique et mystique (théories sur la perfection chrétienne et la contemplation). C'est Aristote qui, au livre VII de son Éthique à Nicomaque, introduit la vertu héroïque comme rapprochant l'homme de la perfection des dieux. M. H. la définit en fonction de la théorie générale de l'Éthique et spécialement en opposition avec la θηριότης qui ravale l'homme au rang de l'animal. Mais sur ce concept, qui d'ailleurs reste subjacent à tous les développements ultérieurs, la théorie plotinienne greffa bientôt le concept de vertu purifiante et de vertu de l'âme purifiée, considérées comme supérieures à la simple vertu morale ou civile ; grâce à Porphyre, mais surtout à Macrobe, ce concept de vertu supérieure pénétra profondément dans la spéculation du moyen âge. Celle-ci d'ailleurs avait en outre d'autres filons à exploiter. D'abord les commentaires sur l'Éthique à Nicomaque intégralement connue à partir de 1240 grâce à Hermann l'Allemand et Robert Grosseteste : le premier de ces commentaires fut celui de saint Albert le Grand recueilli par saint Thomas d'Aquin. M. H. le dépouille attentivement, ainsi que les écrits subséquents d'Albert, le commentaire sur l'Éthique de S. Thomas d'Aquin et celui de Henri de Alemannia consigné dans *Erlangen Univ. 362*. Un autre élément qui ne pouvait qu'influencer le concept de vertu héroïque fut, dès le XIIIᵉ siècle, la théorie des dons du Saint-Esprit en tant que supérieurs aux vertus. Ce ne fut toutefois que chez S. Thomas qu'on vit

une première ébauche d'emboîtement. C'est à ses successeurs que revenait le soin d'intégrer le concept aristotélicien dans les cadres de la théologie des dons et des vertus. Et encore, comme le montre fort bien M. H., l'effort fut-il pénible : l'incohérence est encore manifeste chez Henri de Gand. Les progrès sont notables chez Pierre l'Anglais (*Vat. lat. 932*), Kykeley (*Worcester Cathedr. Libr. F. 3*), Duns Scot, François de Meyronnes (*Oxford Merton Coll. 201*), Guillaume d'Ockham, Jean Major, pour arriver, au XVIIe siècle, aux grandes synthèses de Brancati de Laurea O. F. M. et de d'Aguire O. S. B. Sans prétendre être exhaustive, l'étude de ces successeurs de S. Thomas d'Aquin est sans conteste la partie la plus neuve et la plus instructive de cette consciencieuse enquête.

O. L.

561. D. BEAUFORT O. F. M. *La guerre comme instrument de secours ou de punition.* — La Haye, M. Nijhoff, 1933 ; in 8, XI-185 p. Fl. 4. IIIes.

C. VAN VOLLENHOVEN (*Grotius and Geneva*, 1926) a prétendu qu'on ne retrouve pas avant Grotius la reconnaissance d'un droit d'intervention qui permet à un état non lésé de punir l'injuste agresseur d'autrui et de le contraindre à réparer les dommages. Il y aurait chez Grotius plus d'altruisme, plus de charité et dans la doctrine médiévale plus d'égoïsme et d'individualisme. Le même auteur pense que le moyen âge admet une double morale selon qu'il s'agit de la conduite des individus ou des peuples. Après une longue et minutieuse enquête le P. B. conclut, à l'opposé de van Vollenhoven, qu'au moyen âge le droit d'intervention « est non seulement reconnu mais regardé comme une chose évidente en elle-même, comme une résultante nécessaire de la solidarité naturelle et de la charité chrétienne » (p.179), et que la vie des états est soumise aux lois de la morale. L'auteur étudie S. Ambroise, S. Augustin, les auteurs du haut moyen âge, les recueils de canons, les grands scolastiques, les *Summae casuum*, les précurseurs immédiats de Grotius. Nous obtenons ainsi un précieux recueil de textes sur la guerre, les conditions d'une guerre juste et sur les règles morales qui la régissent. Il ressort avec évidence que jamais le moyen âge n'a permis aux nations ce qui était défendu aux individus : mêmes obligations de justice, de respect des droits, de restitution.

Mais retrouve-t-on chez ces auteurs un droit d'intervention ? Nous ne le pensons pas. Sans doute, tout le moyen âge proclame le devoir de charité, de secours mutuel, d'aide à apporter à autrui, mais cette idée générale, dont il est facile de déduire le droit d'intervention, ne doit pas être confondue avec lui. Notons : 1. de S. Isidore à Gratien aucun texte sur le droit d'intervention ; 2. chez Gratien les textes cités (p. 52) ne disent pas qu'il s'agit d'intervention dans les affaires d'autrui ; bien plus, Gratien « stipule que le but poursuivi doit être de recouvrer ce dont on a été dépossédé ou de refouler l'ennemi » (p. 53) ; 3. même procédé dans l'étude des grands scolastiques : on accumule des citations de S. Thomas sur la charité fraternelle, l'aide mutuelle (p. 62-63), puis on transpose sur le plan international et on arrive tout naturellement au droit et même au devoir

d'intervention ; 4. même remarque pour S. Bonaventure où l'auteur dévoile son procédé : « nous trouvons de nombreux passages d'une portée plus générale, dont nous pourrions *inférer...* » (p. 70) ; 5. parmi les *Summae casuum*, la *Summa Raymundi* est muette sur ce sujet ; la *Pisana* « dénote une tendance à reconnaître l'intervention » (p. 89) ; dans l'*Anglicana* il y a « une sorte de reconnaissance du droit d'intervention, ou tout au moins la base de ce droit » (p. 101). Dans les autres cas où le P. B. croit découvrir l'affirmation de ce droit on peut se demander si l'auteur n'a pas voulu subordonner cette intervention à une demande préalable de l'état offensé. Nous ne voyons pas pourquoi le P. B. juge « d'une importance très secondaire » le texte de Bartolus qui exige un mandat d'intervention (p. 102). S. Thomas veut « d'ailleurs formellement que celui qui punit ait un pouvoir juridictionnel sur l'auteur du délit » (p. 63), ce qui exclut tout droit d'intervention sans mandat spécial.

Ces remarques ne diminuent en rien les autres mérites de ce travail. Le P. B. nous donne une connaissance plus complète des doctrines sur la guerre, il montre l'homogénéité de la doctrine au cours des siècles, il prouve que le moyen âge ne fut pas égoïste, individualiste, mais qu'un esprit de charité, d'altruisme, de solidarité naturelle et chrétienne anime la doctrine sur la guerre. C'est le chemin qui conduit à la reconnaissance du droit d'intervention, mais le moyen âge n'atteignit pas ce droit lui-même. J. L.

562. J. DELAZER O. F. M. *De insolubilitate matrimonii iuxta Tertullianum.* — Antonianum 7 (1932) 441-464.

Voici les conclusions de cet article, un tantinet désordonné et pas très lumineux. Tertullien, qui semblait nier l'indissolubilité du mariage, ne s'écarte pas, au fond, de la pensée chrétienne antique. Pas plus que ses contemporains il n'admet les secondes noces du conjoint renvoyé pour adultère ou de celui qui renvoie. Il admet la répudiation pour l'intégrité du conjoint fidèle et la pénitence du coupable. Mais il se distingue en classant l'adultère parmi les péchés irrémissibles *de facto* et en s'abstenant conséquemment de prescrire le renouement après une pénitence sans efficacité. B. R.

563. B. POSCHMANN. *Ecclesia principalis.* Ein kritischer Beitrag zur Frage des Primats bei Cyprian. — Breslau, O. Borgmeyer, 1933 ; in 8, 107 p. Mk. 4.50.

Les études de H. Koch fournissent à M. P. l'occasion de reviser un travail déjà jubilaire. L'exposé se cristallise d'abord autour de quelques expressions célèbres. *Ecclesia Petri propinqua* : M. P. se rallie à l'opinion renouvelée par K. Adam : l'adversaire de Tertullien n'est pas Calliste mais Agrippinus de Carthage. Toute église est dès lors *Petri propinqua* et nous avons, pour juger la position de Cyprien, un point de départ assez ferme. *Ecclesia super Petrum fundata* : Pierre n'est pas seulement le symbole de l'unité, car le même épiscopat possédé *in solidum*, c.-à-d. dans sa

totalité, par chaque évêque lui a été remis d'abord. Il en est ainsi le fondement réel et l'origine. *Primatus Petri* : c'est une application de la doctrine qu'on vient de dire. Pierre est l'*initium Ecclesiae.* Mais cette primauté fondamentale n'appelle pas le droit à l'obéissance : elle est « passive », « statique », « dépendance sacramentelle intérieure ». *Petri cathedra atque Ecclesia principalis* : même sens encore. Rome est l'Église originelle fondée par le Christ sur Pierre, la chaire primitive confiée à Pierre, parce que Rome est le siège historique de Pierre.

Viennent ensuite trois problèmes qui font figure de corollaires. La seconde rédaction du *De unitate Ecclesiae* : elle n'est pas, sur la question de la primauté, plus explicite que la première qui dit exactement la même chose en d'autres termes. La forme un peu plus complète est commandée par l'insertion de Jo.21, 16. Elle a bien Cyprien pour auteur mais ne peut avoir eu pour but de renforcer opportunément contre Novatien la doctrine de la primauté. Les « relations de Cyprien avec Rome » ne désavouent pas sa pensée théologique : elles l'appliquent avec ce qu'elle comporte de respect réel et d'épiscopales réserves. Cyprien enfin semble être moins un « témoin du dogme » qu'un agent de son progrès.

On le voit, la démonstration si modérée mais si ferme et si rigoureuse, est suspendue pour une bonne part à l'interprétation de l'*Ecclesia super Petrum fundata.* C'est à la fois sa force, car elle est ingénieuse et probable, mais c'est un peu sa faiblesse ; car, si l'on comprend comment l'épiscopat est numériquement et physiquement un et tout entier possédé par tous les évêques (chacun en a sa part et tous l'ont tout entier), on saisit avec plus de peine l'espèce de dépendance qui en résulte et la primauté qu'en retire le premier apôtre. B. R.

564. E. GÖLLER. *Papsttum und Bussgewalt in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit.* — Freiburg i. Br., Herder, 1933 ; in 8, IV-324 p. Mk. 8. IVe s.

Tirage à part des importants articles déjà signalés dans le *Bulletin* I, n° 780 et II, n° 320. B. C.

565. J. JÄNTSCH. *Führt der Ambrosiaster zu Augustin oder Pelagius ?* — Scholastik 9 (1934) 92-99. Ve s.

On a dit assez imprudemment que l'Ambrosiaster était d'esprit pélagien plutôt que précurseur d'Augustin. Le P. J. a vite fait de montrer que tant pour ce qui concerne la faute d'Adam, que pour ce qui regarde ses conséquences : mort physique, affaiblissement moral, concupiscence, l'Ambrosiaster se montre nettement dans la ligne d'Augustin.

B. C.

566. A. FAUST. *Der Möglichkeitsgedanke.* Systemgeschichtliche Untersuchungen. 2. Teil. *Christliche Philosophie* (Synthesis, Sammlung historischer Monographien philosophischer Be-

griffe 7.). — Heidelberg, C. Winter, 1932 ; in 8, VII-356 p. Mk. 13.50.

De la vaste enquête historique de M. F. sur l'idée de possibilité, seul le second volume, consacré à la philosophie chrétienne, intéresse ce *Bulletin*. A vrai dire, vu le caractère très spécial du sujet, M. F. a opéré parmi les penseurs chrétiens un choix relativement limité et d'ailleurs ultérieurement perfectible : Augustin, Jean Scot, Pierre Damien, Anselme, Pierre Lombard, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Duns Scot et Nicolas de Cues. Un excursus (p. 95-118) s'occupe de l'existence du connu comme problème (*Die Existentialproblematik des Begrifflichen*) depuis Pierre Damien jusqu'à Hegel, en passant par les anciens ; et un appendice (p. 294-320) groupe quelques matériaux, empruntés surtout à Notker et à Eckhart, pour l'histoire de la terminologie du possible.

L'idée de possibilité, qui désignait pour les anciens une valeur réelle, d'ordre cosmologique (Aristote) ou mystico-psychique (Plotin), tend à prendre dans le christianisme un sens proprement ontologique, voire purement logique. C'est Augustin qui, en expliquant le dogme de la création ainsi que la distinction entre le temps et l'éternité, jette les bases de la nouvelle philosophie du possible. Mais le caractère concret et religieux de sa pensée l'empêche d'arriver lui-même jusqu'à une théorie du *possibile logicum*. Celle-ci n'arrivera à maturité que plusieurs siècles plus tard. Entretemps son développement sera contrarié un instant par Jean Scot, partisan de la conception mystique. Par contre, il sera favorisé d'une manière un peu inattendue par Pierre Damien, l'adversaire de la dialectique ; tandis que le dialecticien de la *necessitas* et de la *probatio* rationnelles, Anselme, ne le fera guère avancer, à cause de son augustinisme. C'est l'application de l'aristotélisme au dogme qui va déclencher la spéculation sur le *possibile logicum*, d'ailleurs excellemment préparée par les Sentences de Pierre Lombard. Albert le Grand ouvre la voie, sans s'y engager fort loin ; Thomas d'Aquin y marche plus décidément, mais la possibilité absolue dont il parle n'est pas encore entièrement affranchie de l'ontologie ; non plus d'ailleurs que le *possibile logicum* de Duns Scot, qui réussit mieux cependant à s'abstraire de ses présupposés réels. Enfin Nicolas de Cues, par sa notion de *possibilitas contracta*, prépare la conception moderne, purement logique, du possible, laquelle, dépouillée de tout lien avec l'ontologie et avec la théologie, se réclame à bon droit du kantisme.

Ce pâle schéma ne donne pas une idée de la richesse doctrinale, ni de l'érudition du livre de M. F. On trouvera dans ces 320 pages, pourvues d'admirables tables analytiques (p. 329-356), des aperçus sur les notions de création et d'éternité, sur la puissance et l'intelligence divines, sur les preuves de l'existence de Dieu, sur l'épistémologie théologique, chez les principaux penseurs de l'Église latine. En étudiant ces problèmes sous un angle nouveau, M. F. enrichit notre connaissance de la théologie ancienne et médiévale ; et à ce titre son ouvrage doit nous intéresser. D'autre part cependant, le point de vue de M. F. est trop spécial — n'est-il pas aussi un peu artificiel ? — pour ne pas risquer de nuire quelque peu à

l'objectivité. Et, à la vérité, nous ne voudrions pas souscrire à toutes les vues de l'auteur, notamment sur la nature de l'érigénisme et sur la dialectique anselmienne. Mais nous aurions mauvaise grâce à entrer dans le détail, l'auteur n'ayant eu proprement pour but que de dégager la ligne générale suivant laquelle l'idée de possibilité a évolué chez les penseurs chrétiens. Et, sur ce point, il nous paraît avoir réussi.

M. C.

567. F. J. VON RINTELEN. *Der Wertgedanke in der Europäischen Geistesentwicklung.* I. *Altertum und Mittelalter* (Das philosophische Wertproblem 1). — Halle a. S., M. Niemeyer, 1932 ; in 8, XX-304 p. Mk. 9.

L'idée de valeur joue un rôle important dans la pensée moderne. Bien qu'elle soit fort complexe et d'application très étendue, on pourrait la définir : le sens que prend l'objet d'un appétit par rapport à une échelle graduée de perfections. M. v. R. se propose d'étudier le problème de la « valeur » sous son double aspect, historique et spéculatif, suivant le plan qu'il a esquissé en 1930 dans la *Festgabe J. Geyser, Philosophia perennis* (t. II, p. 927-971). Le présent volume forme la première partie de l'enquête historique, et embrasse outre l'antiquité (Socrate et Platon, surtout Aristote, la décadence), le Christianisme des Pères (Grégoire de Nysse, Pseudo-Denys, et surtout S. Augustin), du haut moyen âge (Jean Scot, Anselme de Cantorbéry, etc.), des grands scolastiques (Bonaventure, Albert le Grand, surtout Thomas d'Aquin), du bas moyen âge (Olivi, Henri de Gand, surtout Duns Scot et Ockham, Eckhart, etc.). M. v.R. estime qu'on peut retrouver à travers cette longue suite de siècles une *philosophia perennis* de la valeur, se caractérisant par l'étroite correspondance entre l'ontologie et l'axiologie, correspondance momentanément rompue une première fois par les philosophies grecques décadentes, une seconde fois par le nominalisme.

Nous n'avons pas à suivre ici M. v. R. dans la construction de son imposante synthèse, remarquable tant par l'érudition que par le souci d'objectivité. Comme néanmoins l'ouvrage touche à titre subsidiaire à un grand nombre de doctrines théologiques, nous tenons à le signaler dans ce *Bulletin.* D'autant qu'aux siècles du moyen âge, l'idée abstraite de valeur s'avère pratiquement inséparable des grandes valeurs chrétiennes, individuelles, sociales ou politiques.

M. C.

568. G. RUOTOLO. *La filosofia della storia e la « Città di Dio »* (Biblioteca agostiniana 21). — Firenze, Libreria editrice fiorentina, [1932] ; in 12, 242 p. L. 8.

Le titre de ce volume laisse attendre une synthèse — nécessairement peu nouvelle après tant d'autres ! En fait la « philosophie » dégagée du *De civitate* est faite de petites monographies. On concentre successivement autour de chaque sujet : liberté et péché, Église, miracle, grâce, religion, etc., ce qu'en dit Augustin dans son grand ouvrage.

De style facile, ce volume se lira agréablement. Il procède souvent par citations, ce qui est excellent. B. C.

569. E. Wolf. *Augustin und der lateinische Neuplatonismus (zu E. Benz, Marius Victorinus).* — Theol. Blätter 12 (1933) 300-308.

Cette très importante recension de l'ouvrage de E. Benz (cf. *Bull.* II, nº 222) épouse ses préoccupations et n'est pas sans souffrir des mêmes défauts.

M. W. reprend l'exposé de l'influence néoplatonicienne sur la théologie trinitaire de Victorin et, par lui, de S. Augustin. Il poursuit par un aperçu plus général sur le néoplatonisme latin. Enfin il se plaît à signaler les affinités entre l'esprit néoplatonicien et la théologie augustinienne sur la justification par la foi, la création *ex nihilo* et l'Incarnation. C'est vraiment trop vouloir prouver ! Sur chacun de ces points, Augustin est simplement « biblique » et dépend de S. Paul. Il a pris soin lui-même de caractériser ce qui manquait aux « livres des platoniciens » et que lui révéla l'Apôtre. La justification par la foi au Christ et l'Incarnation sont aux premiers rangs de ces dogmes nouveaux ; quant à la création *ex nihilo* elle est loin d'être plotinienne ! Il y a donc quelque paradoxe à conclure que le « christianisme tel qu'il vit dans la pensée d'Augustin, est issu de son néoplatonisme » et que « si comme théologien il est chrétien et d'Église, l'allure de sa pensée est idéalistique » (c. 307). B. C.

570. J. Geffcken. *Augustins Tolle-lege Erlebnis.* — Arch. Religionswiss. 31 (1934) 1-13.

M. G. avait été frappé de rencontrer dans la vie grecque de Porphyre de Gaza, écrite par Marc diacre, l'équivalent du *tolle-lege* des Confessions : *Λάβε, ἀνάγνωθι*, appliqué pareillement à la lecture de l'Écriture consultée à la façon d'un oracle. Voici que H. Grégoire dans son édition de cet ouvrage signale la même rencontre (p. 119) et conclut sans hésiter que Marc dépend d'Augustin. M. G. s'étonne à bon droit d'une influence si singulière, 15 ans à peine après la publication des Confessions. Ses considérations sont telles — il relève notamment la tournure grecque de l'expression — que l'on peut estimer prudent de conclure avec lui qu'il y a quelque apprêt dans le récit d'Augustin. « Il aura donné une forme d'accord avec l'esprit de son temps à sa libération intérieure soudaine et convaincante » (p. 13). Je ne sais s'il faut voir là, comme le fait M. G., l'effet d'une psychologie avide du merveilleux, si générale alors. Je croirais plutôt à une légère dramatisation ou même simplement à l'emploi d'une tournure littéraire, empruntée peut-être à d'autres récits, et presque proverbiale. B. C.

571. J. Goldbrunner. *Das Leib-Seele-Problem bei Augustinus.* Inaugural-Dissert. — Kallmünz, M. Lassleben, 1934 ; in 8, 63 p.

L'étendue restreinte de cette dissertation ne permettait pas de procéder à une analyse détaillée des textes d'Augustin, ni même de les citer intégralement, mais elle a le mérite d'une très grande clarté et celui, plus notable encore, de respecter les nuances.

Augustin s'est dégagé de l'idée de l'âme prisonnière dans le corps. Il échappe aussi à la conception platonicienne de l'habitation, qui laisse l'âme étrangère au corps. Les textes par lesquels Augustin affirme l'unité du composé humain, non seulement dans ses actes mais en lui-même, sont d'une telle force qu'on serait bien près de conclure à l'unique substance. Ce serait une erreur. Non seulement Augustin n'affirme pas cette unité substantielle, lui qui ne reconnaît pas au corps la qualité de substance accordée à l'âme, mais la façon dont il conçoit et explique les opérations des sens montre qu'il reste fidèle au dualisme. Il a d'ailleurs mal compris la pensée d'Aristote, qu'il ne connut qu'à travers Plotin.

Partant de ce bon exposé, celui qui voudra étudier à fond la question trouvera dans les 280 notes les renvois utiles aux œuvres d'Augustin. L'opuscule est donc de tous points recommandable. B. C.

572. G. Combès. *La charité d'après saint Augustin* (Bibliothèque augustinienne). — Paris, Desclée De Brouwer, 1934 ; in 12, XIV-323 p. Fr. 15.

Ce volume est très vigoureux. Il évite le genre anthologique, où la part de l'éditeur est réduite à assembler et à souder, mais il s'est gardé heureusement de se substituer à son auteur. C'est une doctrine continue qui est proposée. Elle est profonde, complète, riche et nuancée. Pour la dégager il a fallu réfléchir et méditer, car ce livre n'est pas une compilation.

Avoir fait précéder les trois sections nécessaires (*Amour de Dieu, Amour de soi, Amour du prochain*) d'une première partie sur *La recherche de Dieu par amour* donne à la doctrine augustinienne tout son sens et toute son ampleur. Nul comme l'évêque d'Hippone n'a compris combien la charité répond à ce qu'il y a de plus authentiquement et de plus profondément humain en nous.

Il est inutile de détailler ici comment se développe tout cet enseignement. M. C. a choisi pour l'illustrer les textes les plus suggestifs, et s'est abstenu sagement de recommander par des éloges ce qui s'impose de soi à l'admiration.

Les théologiens trouveront leur part dans ce volume. A eux surtout sont destinés les trois exposés techniques de l'appendice. La défense des vertus naturelles des païens, contre Baïus, est excellente. Mais l'interprétation janséniste de la *delectatio victrix* ne me paraît pas aussi radicalement réfutée. Sans doute, M. C. montre que, du point de vue psychologique, rien ne permet de croire qu'Augustin ait aboli la liberté dans l'acte salutaire ; mais, pour être complète, la démonstration eût dû envisager aussi le point de vue métaphysique et proprement religieux : celui du souverain domaine de Dieu. Le chapitre sur l'erreur quiétiste du

castus amor offrait moins de difficulté. M. C. n'a pas de peine à montrer combien Augustin était loin de cette fausse mystique. B. C.

573. J. GÖTZ. *Augustin und die Immaculata Conceptio.* — Theol. Glaube 25 (1933) 739-744.

Avec beaucoup de clarté et de bon sens, l'auteur de cet article rejette la thèse du P. Müller (cf. *Bull.* I, n. 989 et l'article *La pensée de S. Augustin sur l'immaculée conception*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 4, 1932, p. 361-370. Voir encore *Bull.* II, nos 112, 318). Le texte d'Augustin contre Julien est obscur, dit-il, et l'ensemble de la doctrine augustinienne ne fournit aucun éclaircissement dans un sens favorable à l'immaculée conception.

Cette réponse est suffisante pour rejeter la thèse optimiste, mais non pour fixer quelle était la pensée d'Augustin. M. G. paraît même estimer que, à cette époque, les Pères n'avaient pas encore d'idée claire sur ce sujet (p. 740). Il faut, je crois, distinguer. Ils n'ont certes pas cherché à approfondir ce que signifiait au concret le privilège pour la Vierge Marie ; mais ils savaient parfaitement ce que voulait dire l'absence de ce privilège, à savoir la souillure originelle. Plusieurs se sont posé la question au sujet de Marie. Julien l'a formulée avec parfaite netteté devant Augustin. Je crois avoir montré (art. cité) qu'Augustin a très bien compris ce qu'on lui voulait, et que d'ailleurs, dès auparavant, il avait clairement exprimé sa pensée, rejetant sans hésiter l'immaculée conception. M. G. n'étudie pas ces textes persuasifs.

Il repousse la dialectique du P. Müller. Celui-ci, partant du fait que, selon Augustin, le Christ fut exempt de toute faute actuelle à raison de son exemption de la faute originelle source de toutes les autres, en concluait que, pareillement Marie fut, pour Augustin, sans faute actuelle, pour la même cause. M. G. réplique justement qu'il ne faut pas attribuer à un auteur une pensée qu'il n'a pas émise et qu'on ne déduit de ses déclarations que par raisonnement. Cette réponse laisserait croire que la logique au moins est pour le P. Müller. J'ai montré ailleurs (*Bull.* II, no 112) qu'il n'en est rien : l'immunité de toute faute actuelle peut venir de l'exemption de la tache originelle, mais aussi d'une simple préservation, par grâce et faveur spéciale,supposant l'existence de la souillure première. Chez le Christ l'immunité vient de la première cause. Quelle preuve a-t-on qu'il en est de même, selon Augustin, pour Marie ? Non seulement il ne la range jamais à côté du Christ à ce point de vue, mais le texte célèbre, où le grand docteur proclame sa sainteté, insinue assez clairement que les grâces extraordinaires qui l'ont préservée se rapportaient directement aux fautes actuelles à éviter. B. C.

574. U. MARIANI O. S. A. *Le teorie politiche di S. Agostino e il loro influsso nella scuola agostiniana del secolo XIV* (Biblioteca agostiniana 23). — Firenze, Libreria editrice fiorentina, [1933] ; in 12, 64 p.

Le titre de cet opuscule en montre la répartition en deux parties. La première est un exposé succinct des idées politiques d'Augustin. Il est fait avec souci des nuances et constitue un excellent résumé. La seconde partie montre Gilles de Rome et Jacques de Viterbe poussant les principes augustiniens au delà de leurs conséquences en attribuant à l'Église un pouvoir direct sur l'État. L'étude de H. X. ARQUILLIÈRE, *Sur la formation de la théocratie pontificale*, paru en 1925, est citée, mais non l'importante mise au point : *Observations sur l'augustinisme politique*, publiée en 1930 dans la *Revue de Philosophie*, p. 539-556 (cf. *Bull.* I, nº 726). B. C.

575. J. M. BOVER. *La « teoria » antioquena definida por Julián de Eclano.* — Est. ecles. 12 (1933) 405-415.

La définition de la « theoria » antiochienne relative à la typologie de l'Ancien Testament, par Julien d'Eclane, n'est pas claire. Peut-être sa difficulté vient-elle de ce qu'elle n'est qu'une traduction. Le P. Vaccari avait restauré conjecturalement le grec. Le P. B. entreprend l'exégèse détaillée de chaque mot et, avec finesse, illustre de citations choisies dans Julien les termes à définir. B. C.

576. F. LIEBLANG. *Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Grossen Moralia und Ezechielhomilien* (Freiburger theologische Studien 37). — Freiburg i. Br., Herder, 1934 ; in 8, XI-184 p. Mk. 4.50. VIe s.

Voici un exposé complet de la mystique de S. Grégoire. C'est, si je ne me trompe, le seul qui soit. Il est très soigneusement composé et rien ne paraît avoir été omis.

Après les préliminaires, M. L. situe la mystique dans le plan général du salut, tel que le présente habituellement Grégoire : l'état d'Adam au paradis, dans la clarté et les illuminations, est détruit par la chute, qui fut un aveuglement ; la rédemption restitue la lumière intérieure qui s'achèvera dans la vision. La contemplation mystique n'est pas conçue par le grand docteur en dehors de cette courbe normale : elle est proche de son lumineux point d'arrivée.

Le fondement dogmatique de toute doctrine mystique est la présence de Dieu dans l'âme du juste. Les vertus théologales et les dons du Saint-Esprit ont leur place dans l'édifice de la contemplation. M. L. étudie la manière dont S. Grégoire envisage ces concours, puis décrit l'ascension de l'âme sous la conduite de l'Esprit-Saint : par une voie de purification et de recueillement qui aboutit à la contemplation la plus haute, laquelle n'est jamais la vision de l'essence divine, mais une communication *in aenigmate*, à la fois très lumineuse et pleine de mystère.

Ce résumé ne renseigne pas sur l'esprit de cette étude. C'est dans l'introduction que M. L. a révélé ses intentions. Il veut prouver une thèse, à savoir que la mystique n'est pas un phénomène à part, mais relève de la théologie normale, se trouve dans la ligne des vertus théologales, et demeure, en principe, accessible à tous. L'analyse de la doctrine grégo-

rienne n'a d'autre but que d'en fournir une preuve. Je crains que ce but avoué n'ait influencé la présentation.

Sur deux points, notamment, on peut se demander si M. L. a correctement interprété son auteur.

Il me semble que, dans les principaux passages où il traite des dons du Saint-Esprit, Grégoire ne leur assigne pas un rang supérieur et n'y voit pas les énergies de l'activité mystique, mais plutôt les grâces correspondant aux vertus morales, inférieures aux théologales. C'est bien le sens de *Mor.* I, et de *Ez.* II, VIII, 4, encore que le don de sagesse accompagne l'âme jusqu'aux sommets. M. L. aurait dû instituer un examen beaucoup plus poussé des « dons » dans S. Grégoire.

Plus inquiétante encore est son exégèse des passages où le pape décrit les étapes de l'âme, par exemple celui d'*Ez.* II, déjà cité. M. L. n'est pas sans s'apercevoir (p. 104-105) que la continuité entre la vie morale et la vie mystique y semble compromise. Je crois qu'en effet une interprétation plus soucieuse des nuances aurait souligné que, lorsque Grégoire parle de la contemplation proprement dite, il ne la décrit pas en fonction des vertus, et laisse entendre que la munificence divine s'exerce ici dans sa royale liberté.

M. L. a certainement raison quand il conclut que pour Grégoire la contemplation est très dépendante de la perfection morale et se situe au terme de l'ascèse comme un couronnement qui, en soi, n'est pas refusé à la plupart. Mais il n'a pas vu que le grand docteur reconnaît cependant à cet épanouissement le caractère de faveur gratuite, dont l'octroi et les conditions ne se règlent en définitive que par le très libre bon plaisir de Dieu.

Ce volume est très intéressant. Le souci de citer toujours longuement S. Grégoire lui donne la valeur d'une somme documentaire. Elle eut été rendue plus précieuse encore et presque parfaite par un index des textes analysés. B. C.

VIIe s. **577.** A. B. VAN OS. *Religious Visions. The Development of the Eschatological Elements in Mediaeval English Religious Literature.* — Amsterdam, H. J. Paris, 1932 ; in 8, 286 p. Fl. 4.90.

Sans doute les croyances populaires ne reflètent-elles pas toujours avec fidélité les enseignements de la foi et de la théologie ; elles constituent cependant des témoignages que l'historien avisé des doctrines fait bien de ne pas négliger. C'est surtout dans le vaste champ de l'eschatologie, où les exposés systématiques sont rares, que ce recours à la littérature populaire est utile. M. v. O. rend donc service, même aux théologiens, en recueillant dans la masse des écrits religieux de l'Angleterre médiévale ce qui concerne les fins dernières, notamment l'enfer, le purgatoire et le ciel. Une première partie de son livre (ch. I-II) passe en revue les « visions anglaises », précédées d'un aperçu général sur la littérature des visions chez les anciens, dans la Bible et chez les Pères. La seconde partie (ch.

III-V) est consacrée aux autres productions littéraires, en vers et en prose. Un chapitre spécial se rapporte au jugement (*The Inquest after Death*) et un autre aux ***exempla*** eschatologiques. Enfin six appendices reproduisent des spécimens typiques de descriptions eschatologiques : Apocalypse de Pierre, *Visio S. Pauli*, *Fis Adamna'in*, Enfers bouddhistes, Légende de Macaire, Talmud. Le tout est abondamment illustré d'images et de textes.

Les renseignements les plus importants sont fournis, comme on pouvait s'y attendre, par les visions apocalyptiques. M. v. O. note que, tout en se développant elle-même, cette branche de la littérature populaire exerce sur les autres une influence considérable. Par ailleurs elle n'apparaît pas comme originale ; ses thèmes sont ceux de l'eschatologie courante, empruntés directement à l'apocalyptique juive et chrétienne, puis légèrement complétés vers le XIIe siècle,— moins pour la doctrine que pour le caractère scénique de la représentation,— par l'eschatologie musulmane, venue du continent. La poésie primitive s'inspire de la mythologie germanique, mais bientôt celle-ci ne sert plus dans l'ensemble de la littérature (notamment dans les homélies) qu'à illustrer les représentations et surtout les doctrines chrétiennes. Au point de vue de ces dernières, à travers toute la période étudiée (environ VIIe-XVe s.), on constate la croyance à l'enfer, au purgatoire (le plus souvent identique pour le lieu au précédent), au ciel, au jugement particulier. Mais, d'abord assez grossières, les conceptions, notamment celle du bonheur céleste, se spiritualisent avec le temps, et l'on voit apparaître le rôle libérateur de la messe et l'intercession des saints, spécialement celle de la Vierge.

Un détail : M. v. O. ne semble pas avoir eu connaissance du livre similaire de S. J. SEYMOUR, *Irish Visions of the Other-World*, 1930 (*Bull.* I, nº 892). M. C.

578. *Die altenglische Version des Halitgar'schen Bussbuches (sog. Poenitentiale pseudo-Ecgberti)* hrsg. von J. RAITH (Bibliothek der angelsächs. Prosa 13). — Hamburg, H. Grand, 1933 ; in 8, XL-85 p. Mk. 14. Xe s.

Depuis les travaux de H. Wasserschleben on sait que le pénitentiel dit d'Egbert († 766) n'est, du moins pour les livres I-III, qu'une adaptation anglo-saxonne du *Pœnitentiale Halitgarii*, composé vers 829. On en connaît quatre manuscrits dont deux, *Cambridge Corpus Christi College 190* (= O) et *Bruxelles Bibl. roy. 8563* (=Bx), ont servi de base aux éditions antérieures. Les deux autres, *Oxford Bodl. Junius 121* (= X) et *Oxford Bodl. Laud. 482* (= Y), ne sont accessibles qu'à travers l'apparat de B. Thorpe. M. R. donne une édition critique de notre document, notable au double point de vue de la langue naissante et de la réforme pénitentielle en Angleterre. L'introduction s'occupe des questions textuelles et littéraires. Nos quatre manuscrits remontent à un même archétype qui n'est pas l'original, ni même une copie très correcte de celui-ci. Bien que la seule tradition X équivaille généalogiquement au témoignage com-

mun YBxO et qu'en outre O rejoigne directement l'archétype commun de YBx, M. R. n'hésite pas à établir son texte sur Y parce que d'une part seuls Y et O sont complets et que d'autre part l'état du texte est moins correct dans ce dernier. Il en résulte cet inconvénient sérieux, à notre avis, que nombre de leçons certainement authentiques figurent dans le texte édité entre parenthèses ou entre crochets brisés.

M. R. respecte autant que possible l'orthographe de son modèle. Il indique, dans un premier apparat, les variantes de XBxO ainsi que les fautes de Y ; dans le second, il reproduit les sources latines dont s'est servi l'auteur, pour autant du moins qu'il a réussi à les retrouver : le Pseudo-Cumméan, le Pseudo-Théodore, le Pseudo-Egbert latin, les pénitentiels d'Arundel, de Saint-Hubert et de Mersebourg, et surtout Halitgaire ; dans un troisième apparat enfin, il fournit les explications et commentaires utiles à la compréhension du pénitentiel.

M. R. estime que le pénitentiel édité ici repose sur un modèle latin perdu ayant sensiblement le même contenu, mais rendu assez défectueusement par le traducteur anglo-saxon. Il n'est nullement probable qu'il faille, avec Haddan-Stubbs, attribuer la traduction ou l'arrangement du livre IV à Egbert, bien qu'une partie en soit empruntée au *Confessionale* dit d'Egbert, dont nous aurons bientôt une édition critique par les soins du Dr R. Spindler. Pour la date du texte anglo-saxon, M. R. propose la seconde moitié du Xe siècle ; le modèle latin pourrait remonter jusqu'au début du siècle. La langue du traducteur paraît désigner comme lieu d'origine Worcester, qui effectivement sous l'abbé Oswald (959-992) connut une certaine prospérité littéraire. M. C.

XIe s. **579.** N. O. HALVORSON. *Doctrinal Terms in Aelfric's Homilies* (University of Iowa Studies, Humanistic Stud. 5, 1). — Iowa, University, 1932 ; in 8, 98 p. Dl. 0.75.

L'introduction du christianisme a imposé aux vieilles langues nationales un certain nombre de termes étrangers ; elle a aussi fait subir au vocabulaire usuel des peuples des transformations de sens, quelquefois très profondes. Et la sémantique, et l'histoire du christianisme ont dès lors intérêt à ce qu'on relève ces traces d'influence. Le travail de M. H. a pour but immédiat de faire connaître les termes vieil-anglais par lesquels Aelfric, écrivain anglo-saxon le plus remarquable du Xe-XIe s., a rendu les principales notions de la doctrine chrétienne touchant Dieu, la Trinité, le monde, les anges, les démons, les péchés, la personne et l'œuvre du Christ, les conditions du salut, la grâce, les vertus et les bonnes œuvres, la mort, le purgatoire, le jugement dernier, le ciel, l'enfer. M. H. a étendu son enquête à l'ensemble de l'œuvre d'Aelfric mais s'est spécialement attaché, comme de juste, aux *Homélies catholiques*. Il relève quelque 470 termes doctrinaux chrétiens, dont 20 seulement représentent des emprunts ou des compositions hybrides. Le lexique ainsi obtenu est disposé suivant l'ordre d'une brève synthèse théologique, où les mots gardent autant que possible leur contexte doctrinal et littéraire. M. H. a travaillé sur les textes

édités. Sans doute les recherches récentes sur les manuscrits n'y apporteront-elles pas de changements notables. M. C.

580. F. S. Schmitt O. S. B. *Zur Chronologie der Werke des hl. Anselm von Canterbury.* — Rev. bén. 44 (1932) 322-350.

En comparant minutieusement entre eux le témoignage d'Eadmer (*Vita Anselmi*), — les biographes postérieurs dépendent tous de lui, — la correspondance d'Anselme, les préfaces et références de ses divers opuscules, les données de la tradition manuscrite, dom S. arrive à des résultats aussi nouveaux que solides touchant la chronologie absolue et relative de la plupart des écrits anselmiens. Une première conclusion — d'ordre général et négatif — à retenir de ce travail remarquable est que le témoignage d'Eadmer, ancien compagnon de l'archevêque, n'a pas beaucoup de poids pour les écrits antérieurs à l'épiscopat ; bien plus, que la liste de la *Vita Anselmi* n'a pas proprement pour ces écrits des prétentions chronologiques. Les conclusions positives touchant chaque écrit en particulier sont trop importantes pour que nous n'en reproduisions pas ici le schéma : *Monologion* (2e moitié de 1076) ; *Proslogion* (vers 1077-1078) ; *De grammatico, De veritate, De libertate arbitrii* (dans cet ordre en 1080-1085) ; *De casu diaboli* (1085-1090) ; *Epistola de incarnatione Verbi* (1e recension : avant 7 sept. 1092 ; 2e recension : début 1094) ; *Cur Deus homo* (commencé 1094-1097 ; achevé été 1098) ; *De conceptu virginali et originali peccato* (été 1099-été 1100) ; *De processione Spiritus Sancti* (été 1102) ; *Epistola de sacrificio azymi et fermentati, De sacramentis ecclesiae* (vers 1106-1107) ; *De concordia* (vers 1107-1108). Pour les *Orationes* et les *Meditationes*, dom S. corrige et complète sur plusieurs points les conclusions de dom A. Wilmart. Des lettres, il s'en occupera dans une étude ultérieure.

M. C.

581. M. Losacco. *La dialettica in Anselmo d'Aosta.* — Sophia 1 (1933) 188-193.

M. L. met en lumière les conditions surnaturelles et morales auxquelles S. Anselme — contrairement à ce que fait le rationaliste — soumet l'exercice de la raison dialectique. Il s'arrête tout spécialement à la démonstration de l'existence de Dieu dans le *Monologion* et le *Proslogion*. Il interprète ces deux opuscules dans le sens traditionnel, non sans faire remarquer toutefois que l'un et l'autre sont à base de réalisme, et qu'en outre le *Proslogion* n'est pas sans quelque lien avec la présence intime de Dieu en nous, ni avec les conclusions du *Monologion*. L'auteur aurait dû marquer, à notre avis, que ce lien est psychologique, non logique ou organique (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 6, 1934, p. 313-330). M. C.

582. C. Ottaviano. *Le « rationes necessariae » in S. Anselmo.* — Sophia 1 (1933) 91-97.

M. O. discute et croit devoir rejeter l'interprétation atténuante proposée

mun YBxO et qu'en outre O rejoigne directement l'archétype commun de YBx, M. R. n'hésite pas à établir son texte sur Y parce que d'une part seuls Y et O sont complets et que d'autre part l'état du texte est moins correct dans ce dernier. Il en résulte cet inconvénient sérieux, à notre avis, que nombre de leçons certainement authentiques figurent dans le texte édité entre parenthèses ou entre crochets brisés.

M. R. respecte autant que possible l'orthographe de son modèle. Il indique, dans un premier apparat, les variantes de XBxO ainsi que les fautes de Y ; dans le second, il reproduit les sources latines dont s'est servi l'auteur, pour autant du moins qu'il a réussi à les retrouver : le Pseudo-Cumméan, le Pseudo-Théodore, le Pseudo-Egbert latin, les pénitentiels d'Arundel, de Saint-Hubert et de Mersebourg, et surtout Halitgaire ; dans un troisième apparat enfin, il fournit les explications et commentaires utiles à la compréhension du pénitentiel.

M. R. estime que le pénitentiel édité ici repose sur un modèle latin perdu ayant sensiblement le même contenu, mais rendu assez défectueusement par le traducteur anglo-saxon. Il n'est nullement probable qu'il faille, avec Haddan-Stubbs, attribuer la traduction ou l'arrangement du livre IV à Egbert, bien qu'une partie en soit empruntée au *Confessionale* dit d'Egbert, dont nous aurons bientôt une édition critique par les soins du Dr R. Spindler. Pour la date du texte anglo-saxon, M. R. propose la seconde moitié du Xe siècle ; le modèle latin pourrait remonter jusqu'au début du siècle. La langue du traducteur paraît désigner comme lieu d'origine Worcester, qui effectivement sous l'abbé Oswald (959-992) connut une certaine prospérité littéraire. M. C.

XIe s. **579.** N. O. HALVORSON. *Doctrinal Terms in Aelfric's Homilies* (University of Iowa Studies, Humanistic Stud. 5, 1). — Iowa, University, 1932 ; in 8, 98 p. Dl. 0.75.

L'introduction du christianisme a imposé aux vieilles langues nationales un certain nombre de termes étrangers ; elle a aussi fait subir au vocabulaire usuel des peuples des transformations de sens, quelquefois très profondes. Et la sémantique, et l'histoire du christianisme ont dès lors intérêt à ce qu'on relève ces traces d'influence. Le travail de M. H. a pour but immédiat de faire connaître les termes vieil-anglais par lesquels Aelfric, écrivain anglo-saxon le plus remarquable du Xe-XIe s., a rendu les principales notions de la doctrine chrétienne touchant Dieu, la Trinité, le monde, les anges, les démons, les péchés, la personne et l'œuvre du Christ, les conditions du salut, la grâce, les vertus et les bonnes œuvres, la mort, le purgatoire, le jugement dernier, le ciel, l'enfer. M. H. a étendu son enquête à l'ensemble de l'œuvre d'Aelfric mais s'est spécialement attaché, comme de juste, aux *Homélies catholiques*. Il relève quelque 470 termes doctrinaux chrétiens, dont 20 seulement représentent des emprunts ou des compositions hybrides. Le lexique ainsi obtenu est disposé suivant l'ordre d'une brève synthèse théologique, où les mots gardent autant que possible leur contexte doctrinal et littéraire. M. H. a travaillé sur les textes

édités. Sans doute les recherches récentes sur les manuscrits n'y apporteront-elles pas de changements notables. M. C.

580. F. S. Schmitt O. S. B. *Zur Chronologie der Werke des hl. Anselm von Canterbury.* — Rev. bén. 44 (1932) 322-350.

En comparant minutieusement entre eux le témoignage d'Eadmer (*Vita Anselmi*), — les biographes postérieurs dépendent tous de lui, — la correspondance d'Anselme, les préfaces et références de ses divers opuscules, les données de la tradition manuscrite, dom S. arrive à des résultats aussi nouveaux que solides touchant la chronologie absolue et relative de la plupart des écrits anselmiens. Une première conclusion — d'ordre général et négatif — à retenir de ce travail remarquable est que le témoignage d'Eadmer, ancien compagnon de l'archevêque, n'a pas beaucoup de poids pour les écrits antérieurs à l'épiscopat ; bien plus, que la liste de la *Vita Anselmi* n'a pas proprement pour ces écrits des prétentions chronologiques. Les conclusions positives touchant chaque écrit en particulier sont trop importantes pour que nous n'en reproduisions pas ici le schéma : *Monologion* (2e moitié de 1076) ; *Proslogion* (vers 1077-1078) ; *De grammatico, De veritate, De libertate arbitrii* (dans cet ordre en 1080-1085) ; *De casu diaboli* (1085-1090) ; *Epistola de incarnatione Verbi* (1e recension : avant 7 sept. 1092 ; 2e recension : début 1094) ; *Cur Deus homo* (commencé 1094-1097 ; achevé été 1098) ; *De conceptu virginali et originali peccato* (été 1099-été 1100) ; *De processione Spiritus Sancti* (été 1102) ; *Epistola de sacrificio azymi et fermentati, De sacramentis ecclesiae* (vers 1106-1107) ; *De concordia* (vers 1107-1108). Pour les *Orationes* et les *Meditationes*, dom S. corrige et complète sur plusieurs points les conclusions de dom A. Wilmart. Des lettres, il s'en occupera dans une étude ultérieure.
M. C.

581. M. Losacco. *La dialettica in Anselmo d'Aosta.* — Sophia 1 (1933) 188-193.

M. L. met en lumière les conditions surnaturelles et morales auxquelles S. Anselme — contrairement à ce que fait le rationaliste — soumet l'exercice de la raison dialectique. Il s'arrête tout spécialement à la démonstration de l'existence de Dieu dans le *Monologion* et le *Proslogion*. Il interprète ces deux opuscules dans le sens traditionnel, non sans faire remarquer toutefois que l'un et l'autre sont à base de réalisme, et qu'en outre le *Proslogion* n'est pas sans quelque lien avec la présence intime de Dieu en nous, ni avec les conclusions du *Monologion*. L'auteur aurait dû marquer, à notre avis, que ce lien est psychologique, non logique ou organique (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 6, 1934. p. 313-330). M. C.

582. C. Ottaviano. *Le « rationes necessariae » in S. Anselmo.* — Sophia 1 (1933) 91-97.

M. O. discute et croit devoir rejeter l'interprétation atténuante proposée

586. G. CAPONE BRAGA. *Varie forme dell'argomento ontologico.* — Sophia 2 (1934) 34-38.

M. C. B. s'efforce de montrer que l'argument ontologique de S. Anselme coïncide au fond avec la thèse de l'identité en Dieu de l'essence et de l'existence ; en ce sens du moins qu'il est une conséquence nécessaire, inévitable de cette thèse. Aussi M. C. B. estime-t-il que tous les scolastiques qui ont admis cette dernière ont équivalemment souscrit à l'argument ontologique, même si, comme S. Thomas, ils ont fait semblant de le rejeter. Est-il nécessaire de faire observer à M. C. B. que, d'une part l'argument de S. Anselme ne consiste pas à passer de l'essence à l'existence, mais d'une notion idéale à une existence réelle ; que d'autre part, la thèse scolastique de l'identité en Dieu de l'essence et de l'existence fait totalement abstraction des ordres idéal et réel ? M. C.

XIIe s. **587.** C. OTTAVIANO. *Un « Liber divinarum sententiarum » attributo a Irnerio.* — Sophia 1 (1933) 97-99.

Rappelle que l'attribution à Irnerius de Bologne, proposée en 1911 par Mgr M. Grabmann, et reprise en 1915 par Ueberweg-Baumgartner, a été mise en cause dès 1912 par F. Heyer. M. O. fait les mêmes réserves que ce dernier. Au reste l'auteur, appelé dans le manuscrit (*Ambros. Y. 43. sup.*) *Guarnerius iuris peritissimus* — probablement Bolonais — ne semble faire œuvre que de compilateur. M. C.

588. W. MATZ. *Die altdeutschen Glaubensbekenntnisse seit Honorius Augustodunensis.* Mit einem Abdruck des Heidelberger Bekenntnisses. Inaugural-Diss. — Halle, O. Kindt, 1931 ; in 8, 66 p.

Parmi les symboles de foi vieil-allemands appartenant à la liturgie pénitentielle, M. M. en distingue dix-sept dont il entreprend d'établir les rapports mutuels et de déceler l'origine. La tâche de l'auteur est rendue relativement aisée par le travail similaire de Baesecke touchant les formules correspondantes de confession. Mais, par un juste retour, la thèse de ce dernier trouve dans les conclusions convergentes de M. M. un nouvel et solide appui.

Les 17 symboles envisagés remontent tous, contrairement à ce que pensait Scherer, à un archétype commun, moyennant il est vrai six ou sept intermédiaires. Le stemma ainsi obtenu par voie de comparaison littéraire entre les symboles coïncide à deux exceptions près avec celui de Baesecke. Un tableau, découpant les textes en particules quasi microscopiques, et couvrant d'ailleurs vingt pages (18-37), fait voir la parenté relative des pièces au moyen d'une algèbre fort savante mais assez difficile à déchiffrer. L'archétype hypothétique dernier appelé NB est reconstitué p. 38-41 — quant au contenu, non quant à la forme — d'après N (*Niederdeutscher Glaube,* tirée par Boxhorn d'un manuscrit palatin

aujourd'hui perdu), complété çà et là par d'autres témoins, et se présente comme une traduction pure et simple du symbole latin d'Honorius d'Autun (H).

Quelles sont les sources directes ou indirectes de ce symbole emprunté à Honorius ? C'est d'abord le texte reçu du symbole apostolique ; ce serait ensuite quelque *ordo pœnitentiae* apparenté avec l'Église de Tours ; ce serait enfin une profession de foi de Freising (Fr), deux sermons-symboles de Wulfstan d'York (Wu), le symbole de Jacobi (Ja) et l'*Adversus Elipandum* d'Alcuin (Al). Ces mêmes sources, notamment Wulfstan, auraient été exploitées une seconde fois par les premiers interpolateurs de l'adaptation vieil-allemande de H.

Le travail de M. M. rendra service aux spécialistes, surtout, croyons-nous, dans sa première partie. Quant à la seconde, qui s'occupe principalement des sources littéraires de H, elle nous inspire moins de confiance. Il ne nous paraît pas vraisemblable, en effet, qu'un texte liturgique comme le symbole H soit le fruit de la combinaison artificielle de pièces aussi disparates, et par le genre littéraire et par la provenance, qu'un *ordo* de Tours, une profession de foi de Freising, des sermons de Wulfstan d'York et un traité théologique d'Alcuin. Ne faut-il pas postuler plutôt pour tous ces documents, ou du moins pour quelques-uns d'entre eux, des sources liturgiques communes qui pourraient d'ailleurs aussi être à la base de H ? Car, en ce qui concerne le rôle d'Honorius dans la composition de ce dernier, M. M. nous paraît également trop affirmatif (voir cependant p. 58, n. 2).

Un détail : M. M. semble ignorer l'ouvrage de F. HAUTKAPPE, *Ueber altdeutschen Beichten und ihre Beziehungen zu Caesarius von Arles*, 1917.

M. C.

589. TH. GRAF O. S. B. *De subiecto psychico gratiae et virtutum secundum doctrinam scholasticorum usque ad medium saeculum XIV*. Pars prima. *De subiecto virtutum cardinalium* I. (Studia Anselmiana 2). — Romae, Herder, 1934 ; in 8, XXIII-261 p.

Le titre général de cet ouvrage indique suffisamment l'ampleur du travail entrepris par dom G. Le présent volume, amorcé par une étude antérieure (cf. *Bull.* II, nº 157), se borne aux vertus cardinales et s'arrête à S. Thomas d'Aquin exclusivement, c.-à-d. vers 1255. Quelques exceptions toutefois ont été faites en faveur des derniers écrits d'Albert le Grand, de la *Summa de bono* d'Ulrich de Strasbourg, son disciple, et de la *Summa de virtutibus* annexée ultérieurement à la Somme d'Alexandre de Halès.

Le problème du sujet d'inhérence des vertus cardinales n'a été posé explicitement qu'au début du XIIIe siècle. Mais dom G. a voulu, au préalable, s'enquérir des linéaments dessinés par l'antiquité classique depuis Socrate jusqu'aux néo-platoniciens, et par l'antiquité chrétienne depuis S. Ambroise jusqu'à S. Jean Damascène : concernant le problème général des vertus cardinales, on peut y discerner la tendance intellec-

tualiste de Socrate et des stoïciens grecs et romains, la tendance volontariste appuyée sur quelques textes de S. Augustin et un syncrétisme de nuances diverses, embrassant les systèmes d'Aristote, de Plotin, les néo-platoniciens. Quant au problème spécial du sujet d'inhérence des vertus on ne le voit abordé, et encore en vues fragmentaires, que depuis S. Anselme et au cours du XIIe siècle : on y retrouve les tendances de l'antiquité, mais avec la prédominance des traditions stoïcienne et augustinienne ; dom G. a eu soin de relever l'importance des écoles abélardienne et victorine.

C'est avec Étienne Langton et surtout avec Godefroid de Poitiers qu'est posée explicitement la question du sujet des vertus cardinales, et encore s'agit-il surtout de la vertu de justice (le texte de Godefroid a été édité en appendice). Guillaume d'Auxerre s'occupe de toutes les vertus et, tout en restant augustinien, laisse deviner les futures solutions intellectualistes. Si Guillaume d'Auvergne, Roland de Crémone, Hugues de Saint-Cher n'offrent rien de notable, il en est tout autrement du chancelier Philippe, chez lequel dom G. relève plus spécialement le traité de la justice et la distinction entre le sujet des vertus acquises et celui des vertus infuses. Albert le Grand est ensuite étudié selon la suite chronologique de ses écrits, spécialement la *Summa de bono* qui ne connaît pas encore l'Éthique entière d'Aristote, le cours inédit recueilli par S. Thomas qui la commente intégralement, la paraphrase éditée sur l'Éthique des environs de 1270, et la Somme théologique. Dom G. consacre un dernier chapitre à l'école franciscaine : Jean de la Rochelle, Odon Rigaud, Guillaume de Militon visé par le commentaire d'Albert le Grand sur les Sentences, S. Bonaventure, la Somme d'Alexandre de Halès, où dom G. relève, à la *Pars 3* et à la *Pars 4*, deux exposés disparates qui trahissent deux auteurs différents, et en annexe la *Summa de virtutibus*.

Quelques textes des maîtres d'Oxford (Richard Fishacre, Robert Kilwardby, la *Summa philosophiae*) achèvent cette enquête extrêmement riche et consciencieusement conduite. Il est impossible de résumer en quelques lignes les phases de cette évolution si variée et encore si indécise ; dom G. s'en est d'ailleurs chargé lui-même : des aperçus synthétiques terminant chaque chapitre et chaque partie permettent de dominer le détail du travail analytique.

La documentation rassemblée par dom G., en ce qui concerne le XIIe et le XIIIe siècle, est, peut-on dire, complète. Ajoutons que, grâce à l'ampleur des textes produits, elle déborde même les cadres de l'étude. Personne certes ne s'en plaindra : nous avons pu constater, par exemple, qu'il suffirait d'ajouter quelques textes pour être complètement documenté concernant le concept de cette *iustitia generalis* qui, aux environs de 1250, allait être absorbée dans la notion aristotélicienne de *iustitia legalis*. Le soin extrême avec lequel dom G. a conduit jusqu'ici son enquête fait excellemment augurer de la suite de son travail. O. L.

590. C. OTTAVIANO. *Novità abelardiana.* — Sophia 1 (1933) 99-101.

M. O., qui prépare pour la *Reale Accademia d'Italia* l'édition du sententiaire d'Omnebene, est d'accord avec J. Rivière pour voir dans l'une des homélies pseudo-augustiniennes (PL, 47, 1211-1219), un nouveau témoin de l'école abélardienne (voir *Bull.* I, nº 1028). Mais, à son gré, en professant la rédemption exemplaire, ce témoin interprète mal le maître. Malheureusement, pour le prouver, M. O. rapporte précisément les textes qui appuient d'ordinaire l'interprétation traditionnelle. Celle-ci, nous le concédons volontiers, a besoin d'être retouchée ou plutôt nuancée, mais cela au moyen de bons arguments. On les trouvera fort bien mis en valeur par J. Rivière dans un récent article de la *Revue Sc. relig.* (voir *Bull.* II, nº 131).

En terminant sa notice, M. O. signale, d'après la Chronique de Magnus, un *Opusculum contra discipulos Petri Abaelardi ad episcopum Frisingensem Othonem*, œuvre par ailleurs inconnue de Gerhoh de Reichersberg.

M. C.

591. O. LOTTIN O. S. B. *Le problème de l'« ignorantia iuris » de Gratien à saint Thomas d'Aquin.* — Rech. Théol. anc. méd. 5 (1933) 345-368.

Enquête menée chez les décrétistes et les théologiens depuis 1140 jusqu'aux derniers écrits de S. Thomas d'Aquin concernant ces deux problèmes : l'*ignorantia iuris* est-elle péché ; cette même ignorance excuse-t-elle de péché ?

A la solution rigoriste donnée aux deux problèmes, mais surtout au premier, par Simon de Tournai et Guillaume d'Auxerre, les premiers maîtres dominicains (Roland de Crémone, Hugues de Saint-Cher, Richard Fishacre) opposent un silence délibéré, mais leurs successeurs Albert le Grand et Thomas d'Aquin y donnent leur adhésion. Quant à la tendance moins sévère qui s'accuse chez Prévostin de Crémone, surtout concernant le second problème, elle n'est point partagée par les premiers maîtres franciscains (Jean de la Rochelle, Alexandre de Halès), mais elle est suivie par leurs successeurs Odon Rigaud et Bonaventure.

En général, la solution donnée au premier problème est rigoriste : sans doute, quand on parle d'*ignorantia iuris*, on n'entend parler que des premiers principes de la loi naturelle et des vérités de la foi nécessaires au salut, mais on s'accorde presque unanimement à taxer de faute morale toute ignorance de droit, dès qu'on peut la vaincre. Quant au second problème, on est d'ordinaire plus large, mais la tendance générale reste dans le sens de la sévérité.

O. L.

592. H. H. JACOBS. *Studien über Gerhoh von Reichersberg.* Zur Geistesgeschichte des 12. Jahrhunderts. — Zeitschr. Kirchengesch. 50 (1931) 315-377.

Gerhoh de Reichersberg est un des polémistes les plus redoutables du XIIe siècle. Il s'est occupé de presque tous les problèmes qu'agitait son

temps, mais son champ propre est l'ascèse monastique et sacerdotale, ainsi que la politique religieuse. M. J. n'a pas l'intention de tracer un portrait doctrinal achevé de Gerhoh ; mais en guise d'introduction à un ouvrage d'ensemble, qui paraîtra ultérieurement, sur les écrits polémiques, il réunit dans cette brève synthèse les traits les plus saillants de la physionomie tant au point de vue de la théologie qu'à celui du droit et des sciences profanes. En somme Gerhoh y apparaît avant tout comme un moraliste un peu âpre, mais désireux de faire prévaloir chez les individus et dans la vie politico-sociale de l'Église les principes de l'Évangile et de l'ancienne tradition. De là, avec le souci d'une connaissance approfondie du passé, un traditionalisme doctrinal assez accentué. De là encore une défiance profonde à l'endroit des arts libéraux et une forte tendance à allégoriser l'histoire et la Bible. M. J. insiste à bon droit sur le caractère « objectif » de la spiritualité de Gerhoh, notamment sur le style roman, si l'on peut s'exprimer ainsi, de son christo-centrisme et de son culte de la Vierge. Ce que l'auteur dit de la sotériologie de l'abbé de Reichersberg sera utilement complété et corrigé par le récent travail de J. RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption au début du moyen âge* (Paris, 1934).

M. C.

593. H. BETT. *Joachim of Flora.* — London, Methuen, [1931] ; in 12, VII-184 p. Sh. 6.

Ce livre fait bonne figure parmi les monographies sur Joachim de Flore parues en ces dernières années (voir notamment *Bull.* I, nos 1147, 1149). De lecture facile et agréable, il raconte dans ses traits essentiels toute l'histoire de Joachim et du Joachimisme. D'abord la vie du prophète, replacée dans le milieu calabrais ; son activité littéraire ; sa doctrine apocalyptique et trinitaire. Puis l'histoire de l'Évangile éternel et de sa condamnation, précédée du récit de la querelle autour des Mendiants ; la mise en honneur des idées et des écrits joachimites par les Franciscains spirituels (Olivi, Ubertin de Casale, etc.) et les Frères Apôtres (Segarelli, Dolcino, etc.) ; les « derniers échos » du joachimisme, recueillis chez les auteurs des XIVe et XVe siècles (notamment Rienzo, Jean de Rochetaillée, Raymond Lulle, Jean Hus, Télesphore de Cosenza), voire chez Schelling et Merezhkovsky.

Le mérite scientifique de cet ouvrage est d'être une synthèse judicieuse et objective des principaux résultats de l'érudition moderne. Le plus souvent M. B. suit H. Grundmann, dont il rapporte d'ailleurs plusieurs communications d'ordre privé. Les unes concernent les manuscrits et leurs leçons (p. 7, 23, 46, 140), les autres tel détail biographique, comme la date de la présentation de la *Concordia* au pape Lucius — 1184, et non 1182 (p. 10) — et la persistance des rapports d'amitié avec les Cisterciens après la fondation de Flore (p. 16). M. B. semble ignorer cependant les *Kleinere Beiträge* (*Bull.* I, no 236) de H. Grundmann sur Joachim, ainsi que son article sur le *Commentarius in Apocalypsim* du Franciscain Alexandre (*Bull.* I, no 88). De même M. B. ne mentionne nulle part les études sur Joachim par E. Buonaiuti en 1928-1930 (*Bull.* I, nos 233, 234, 235, 575).

Aussi admet-il sans discussion l'authenticité du testament de 1200 (p. 17 et 24), ainsi qu'une certaine influence orientale sur les idées apocalyptiques et trinitaires de Joachim (p. 5, 19, 50-51, 64-65). Cette influence, M. B. voudrait même en prêter une part, pour ce qui est des trois âges, à l'Islam et, d'une manière assez indirecte il est vrai, au montanisme (cf. *Bull.* I, n° 1149). Notons cependant que M. B. est fort nuancé sur ce point et qu'il fait valoir également la vogue qu'eurent chez d'autres auteurs du XIIe siècle (Hugues de Saint-Victor, Amaury, Maimonide) certaines spéculations patristiques sur les économies (p. 51-61). Notons d'autre part que M. B. ne songe pas à établir un rapport entre la théologie trinitaire de notre prophète et son système apocalyptique qui lui paraissent plutôt s'exclure (p. 63-64 ; cf. *Bull.* I, nos 235, 1147). M. C.

594. E. Benz. *Joachim-Studien.* I. *Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims.* — Zeitschr. Kirchengesch. 50 (1931) 24-111.

M. B. estime que pour comprendre la pensée de Joachim, si riche en aspects variés et d'une vitalité si puissante, il faut prendre comme point de départ les principes de son interprétation de l'histoire, en d'autres mots, sa théologie de l'histoire. L'idée fondamentale, que M. B. découvre chez Joachim, et qui est empruntée d'ailleurs à S. Paul, fait de l'histoire chrétienne la réalisation du corps mystique du Christ, l'image sur le plan collectif de sa vie individuelle. Cette idée se particularise en un certain nombre de principes plus concrets, successivement analysés et commentés dans cette étude : le progrès se réalise suivant un développement organique, non par des sauts brusques ; il consiste avant tout dans le perfectionnement moral et religieux (peut-être comporte-t-il aussi un perfectionnement social) et va de pair avec une communication plus intense de la lumière révélée ; il tend vers un état final, parfait, purement spirituel qui fera disparaître — non par violence, mais par assimilation — l'ordre ecclésiastique, sacramentel, hiérarchique ; la transformation ainsi réalisée sera foncière, comparable à la résurrection du Christ, mais elle sera longuement et secrètement préparée avant de manifester son triomphe.

A la lumière de ces quelques principes et de leurs premières applications chez Joachim lui-même, M. B. cherche ensuite à définir exactement la responsabilité du prophète calabrais dans les spéculations réformatrices des Franciscains spirituels ainsi que dans le portrait que trace de Joachim le *Liber introductionis in evangelium aeternum* de Gerardino de Borgo San Donnino. Les rêves des Spirituels apparaissent comme une conséquence immédiate et normale du joachimisme primitif ; par contre le Joachim de l'Évangile éternel, pour n'être pas absolument étranger au personnage historique, n'en est pas moins au fond le produit d'une déformation.

Cette étude de M. B. encore qu'un peu trop systématique, à notre sens, contribue à éclaircir quelques-uns des problèmes posés par l'histoire et l'influence de Joachim de Flore. Pour l'ensemble elle nous paraît objective ; telles interprétations secondaires cependant, comme celles de la

vie sacramentelle durant la deuxième période de l'histoire religieuse (p. 48-55), sont loin, croyons-nous, de s'imposer. M. C.

XIIIe s. **595.** P. GLORIEUX. *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle.* T. II (Études de philosophie médiévale 18). — Paris, J. Vrin, 1934 ; in 8, 516 p. Fr. 50.

Cette seconde partie du précieux inventaire dressé par M. G. est consacrée avant tout aux maîtres franciscains (pour la première partie, réservée aux maîtres dominicains et séculiers, cf. *Bull.* II, n° 252). Une courte introduction rappelle ce qu'il importe de savoir concernant l'organisation des études dans l'ordre (M. G. estime comme plus probable qu'il n'y eut, au XIIIe siècle, qu'une chaire franciscaine reconnue par l'université). Cinquante maîtres se succèdent, avec leur biographie et la liste de leurs œuvres depuis Alexandre de Halès jusqu'à Pierre Auriol († 1322), parmi lesquels M. G. a inséré Roger Bacon, malgré le doute qu'il sait planer sur sa maîtrise en théologie. Si au sujet de Duns Scot, M. G. reconnaît volontiers que son inventaire sera certainement modifié par les recherches en cours, il est plus affirmatif concernant les *Quaestiones* d'Alexandre de Halès : il en signale 50 comme très probablement authentiques, parmi lesquelles figurent celles de *Paris Nat. lat. 16406*, f. 1-70, 81-110 ; notons toutefois qu'elles n'ont pas été reconnues par le P. Pelster dans sa récente étude *Die Quaestionen des Alexander von Hales* (*Gregorianum* 14, 1933, p. 401-422, 501-520) et qu'un doute avait été formulé au sujet du bloc des f. 1-54 dans *Bull.* I, n° 487.

Après les grands ordres, voici en queue 11 cisterciens, 8 moines noirs, 6 frères du Val-des-Écoliers, 4 chanoines réguliers du Mont-Saint-Éloi, 15 ermites de Saint-Augustin (Gilles de Rome, en tête) et 6 carmes.

Pour faciliter l'emploi de son Répertoire, M. G. s'est astreint au fastidieux labeur des tables : table alphabétique des auteurs mentionnés, même de ceux qui n'ont pas reçu de notice spéciale ; table idéologique, assez succincte il est vrai, distinguant entre eux les traités de philosophie, d'Écriture sainte, de théologie, de parénétique, de sciences, etc. ; une table de plus de 3500 incipits, qui, avec celle de Mgr Pelzer (cf. *Rech. Théol. anc. méd.* 5, 1933, p. 438), constitue une aide si précieuse pour les chercheurs ; enfin une table abondante (p. 463-503) groupant, par provenance, les manuscrits épars dans le Répertoire.

En appendice, M. G. a tenu à compléter, grâce à des études toutes récentes, quelques notices du tome précédent. O. L.

596. O. LOTTIN O. S. B. *Le tutiorisme du XIIIe siècle.* — Rech. Théol. anc. méd. 5 (1933) 292-301.

Recueille les textes, relativement rares, des théologiens depuis Étienne Langton jusqu'à S. Thomas d'Aquin concernant la manière de résoudre le doute de conscience. La solution va communément dans le sens tutioriste. Une réaction cependant s'accuse chez Roland de Crémone ; elle se précise

dans le sens probabilioriste chez S. Albert le Grand. Dans son *De veritate*, S. Thomas d'Aquin se libère du tutiorisme de ses premiers écrits, sans toutefois tirer toutes les conséquences de son principe. O. L.

597. M. BOUYGÈS S. J. *Connaissons-nous le « Mauricius hyspanus » interdit par Robert de Courçon en 1215 ?* — Rev. Hist. ecclés. 29 (1933) 637-658.

Le P. B. soumet à un examen approfondi les divers candidats présentés jusqu'ici pour résoudre l'énigme du *Mauritius hyspanus* visé en 1215 : Averroës, Avicebron, Gundisalvi, l'antipape Grégoire VIII, Avicenne, un « Mahométan d'Espagne ». Aucun ne présente de titre suffisant, conclut le P. B. après judicieuse critique. Ne faudrait-il pas songer, se demande-t-il en finissant, à un *Mauritius hyspanus* latin, colporteur ou non de philosophie étrangère, qui pourrait d'ailleurs n'être pas chrétien ?

O. L.

598. G. THÉRY O. P. *Saint Antoine de Padoue et Thomas Gallus.* — Vie spir. 37 (1933) Suppl. [94]-[115], [163]-[178] ; 38 (1934) Suppl. [22]-[51].

En quoi consistèrent les rapports de S. Antoine de Padoue († 1231) avec l'abbé de Verceil, Thomas Gallus († 1246) ? Le P. T. dépouille systématiquement et par ordre chronologique les diverses *legendae* concernant S. Antoine. Les premières sont muettes à ce sujet ; mais leur silence est plutôt une simple lacune, car elles sautent de 1222 à 1230, précisément la période où les deux mystiques ont dû se connaître. Le premier document qui en parle est la légende de frère Raymond de Saint-Romain (vers 1293) : S. Antoine est présenté comme versé dans la science du Pseudo-Denys grâce à son maître Thomas Gallus ; et celui-ci porte témoignage du sens mystique de son élève. Certains indices permettent au P. T. de conclure que cette légende s'appuie sur des documents anciens. La *Legenda antiqua* (1322) et le *Liber miraculorum* (après 1367) précisent : le témoignage de Thomas Gallus louant le sens mystique d'Antoine se rencontre dans le Commentaire de Thomas sur les Hiérarchies, ch. III § u (lire : n). Or, poursuit le P. T., il est remarquable que cette précision si tardive n'est nullement légendaire ; grâce à ses études sur Thomas Gallus (cf. *Bull.* II, n° 143), il a pu retrouver cet éloge dans l'*Explanatio* de l'abbé de Verceil sur la Hiérarchie ecclésiastique (1244), à l'endroit indiqué. A ce fait d'ailleurs se bornent nos certitudes relatives aux rapports entre les deux auteurs mystiques : il faut, par exemple, reléguer parmi les légendes le prétendu enseignement théologique que, d'après la *Legenda Benignitas* (vers 1316), S. Antoine aurait, à son tour, donné à Thomas Gallus : le P. T. remarque à bon droit combien il est exagéré de voir dans le mystique franciscain un maître en théologie systématique.

O. L.

599. A. MASNOVO. *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tomaso d'Aquino.* Vol. II. *L'origine delle cose da Dio* (Pubblicazioni della Università cattol. del Sacro Cuore, Ser. I, Scienze filos. 22). — Milano, « Vita e pensiero », 1934 ; in 8, VIII-203 p. L. 15.

Mgr M. poursuit méthodiquement sa substantielle étude sur Guillaume d'Auvergne : après avoir montré comment, d'après l'évêque de Paris, nous nous élevons à la connaissance de Dieu (cf. *Bull.* I, nº 486), le voici qui expose comment, selon le même, toutes choses procèdent de Dieu. Thème capital qui met aux prises la théorie chrétienne de la création, et d'une création dans le temps, avec l'émanatisme néo-platonicien et les partisans de la matière éternelle. Mgr M. montre comment, dès le début, dans son *De Trinitate*, Guillaume a vu l'ampleur du problème qui intéresse à la fois la sagesse, la volonté, la puissance et la bonté de Dieu, et a pris position en faisant de l'essence divine le fondement de la possibilité même des êtres, sans aucun recours à une matière éternelle.

Mais quels sont les adversaires que vise Guillaume ? Il ne peut s'agir d'Avencebrol, car le philosophe juif ne songe aucunement à nier la création, puisque la matière et la forme des êtres procèdent de la volonté créatrice de Dieu ; c'est d'ailleurs dans ce sens que l'ont compris Gundisalvi son traducteur, Albert le Grand et autres, sans compter Guillaume lui-même. Le théoricien de la matière éternelle que celui-ci a en vue est indubitablement Avicenne, ainsi qu'il appert d'un texte du *De Trinitate* confronté avec le *Metaphysices compendium* du philosophe arabe : le fait est certain, malgré les efforts des théologiens subséquents, spécialement du *De erroribus philosophorum* (que Mgr M. placerait aux environs de 1250 plutôt qu'après 1260), pour faire d'Avicenne un créationiste orthodoxe. Mais Avicenne n'était pas un isolé ; ce sont des avicennisants que S. Thomas d'Aquin dénonce dans son *C. Gent.* 2, 43 ; mais avant eux, on doit démasquer, non point Gundisalvi, mais bien plutôt l'école de Chartres qui, avec Bernard et Thierry, et le commentaire *Librum hunc* sur le *De Trinitate* de Boèce, ont si profondément subi l'influence d'Avicenne.

Les adversaires visés par Guillaume étant ainsi identifiés, Mgr M. expose la position prise par celui-ci, et dans ses écrits, et lors de la condamnation du 13 janvier 1241, ajoutant que, dès 1224, le concile de Sens avait déjà atteint le platonisme hétérodoxe de ceux qui prônaient l'existence des idées intermédiaires entre Dieu et le monde. Contre l'optimisme platonisant d'Abélard, combattu ouvertement par la *Summa Sententiarum*, Guillaume, à son tour, revendique la liberté de l'action créatrice de Dieu. Et contre les partisans de l'éternité du monde, Avicenne et autres péripatéticiens, l'évêque de Paris prouve que le monde a commencé dans le temps du seul fait qu'il a été créé : *ex nihilo, ergo post nihilum* ; et cette position, déjà ferme dans le *De Trinitate*, s'accentue dans le *De universo*. En fin de compte, conclut Mgr M., ce qui définit la position de Guillaume, c'est sa réaction contre le naturalisme déterministe par l'affirmation de la souveraine indépendance de la volonté créatrice de Dieu : en tous ces

points, Guillaume se sépare d'Avicenne pour se rapprocher d'Avencebrol.

Ce volume de Mgr M. est digne du précédent et intéressera vivement l'historien des doctrines médiévales. Il favorisera aussi grandement l'exploitation des pièces inédites du début du XIIIe siècle qui n'ont pu être consultées. Il est en effet à présumer que, après les théoriciens de l'école de Chartres et avant les premiers écrits de Guillaume, il s'est trouvé d'autres protagonistes de l'émanatisme et de la matière éternelle ; et sans doute faudrait-il les chercher parmi les maîtres de la faculté des arts de Paris s'exerçant sur les textes du Stagirite. On pourrait ensuite consulter utilement les écrits théologiques du temps ; tels la *Summa de bono* du chancelier Philippe qui réfute les principes du manichéisme et la thèse de l'éternité du monde (*Paris Nat. lat. 16387*, f. 10ra-13ra), quelques questions anonymes consignées dans *Douai 434* sur la création des âmes *ab aeterno* (t. 1, f. 70ra), le principe manichéen (t. 2, f. 48rb), la création de toutes choses *ab aeterno* (t. 2, f. 102ra), et, un peu postérieure, la question *de creatione* rapportée dans *Toulouse 737*, f. 95ra, et mentionnant au début la théorie de Gundisalvi.

Quelques points douteux. Après l'étude du P. Bouygès (cf. *Bull.* II, n° 597), l'identification du *Mauritius hispanus* avec Avicenne (p. 164) devient problématique. — Après le travail du P. Weisweiler (*Rech. Théol. anc. méd.* 6, 1934, p. 143-183), on ne peut plus guère soutenir (p. 124) l'antériorité des Sentences du Lombard sur la *Summa Sententiarum*. — Le silence gardé par le *De universo* de Guillaume d'Auvergne concernant le concile de Sens en 1224 permet-il de conclure que cet écrit est antérieur à cette date (p. 110) ? Cet argument négatif nous paraît inefficace contre les arguments positifs apportés par le P. Kramp (cité p. 110, n. 1) en faveur d'une date postérieure à 1230, arguments que ne peut infirmer l'hypothèse d'une édition primitive du *De universo*.

O. L.

600. J. Heerinckx O. F. M. *Le « Septem gradus orationis » de David d'Augsbourg.* — Rev. Asc. Myst. 14 (1933) 146-170.

Le P. H. édite d'après *Clm 9667*, le seul représentant connu, l'opuscule du franciscain David d'Augsbourg († 1272), *Septem gradus orationis*. L'éditeur s'est servi, en outre, du texte allemand correspondant, *Die sieben Staffeln des Gebetes* de *Cgm 176*. L'authenticité de l'opuscule est confirmée par la confrontation de certains textes avec le *De septem processibus religiosorum* (c.-à-d. la troisième partie du *De exterioris et interioris hominis compositione*). Le P. H. estime que l'opuscule qu'il édite est antérieur à ce dernier ouvrage et dès lors doit dater des environs de 1245-1250.

O. L.

601. J. Heerinckx O. F. M. *Theologia mystica in scriptis fratris David ab Augusta.* — Antonianum 8 (1933) 49-83, 161-192.

David d'Augsbourg, bien connu comme auteur ascétique, l'est trop peu

comme auteur mystique. C'est ce dernier aspect de l'œuvre de David que le P. H. met en relief, en s'appuyant sur le *De septem processibus religiosorum*, le *Septem gradus orationis*, subsidiairement sur les autres opuscules latins et allemands de l'auteur franciscain.

On trouvera ici un exposé systématique, illustré de nombreux textes, sur la nature de la contemplation infuse (causes, objet, sujet d'inhérence, effets), ses divers degrés jusqu'à l'union transformante, qui n'a d'ailleurs rien de panthéiste, ses phénomènes concomitants, la purification passive qui y dispose immédiatement, la vocation générale de toute âme fidèle à cette contemplation infuse, qui exige cependant certaines conditions (pureté du cœur, recueillement, esprit d'oraison) ; et enfin les phénomènes accidentels, spécialement les visions, les révélations où David s'en prend aux erreurs des Frères du libre esprit et de Joachim de Flore.

Par cet exposé doctrinal et ses recherches littéraires sur David d'Augsbourg (*Bull.* II, n[os] 600, 602), ainsi que par ses études analogues sur S. Antoine de Padoue (*Bull.* II, n[os] 140, 141, 401), le P. H. aura contribué largement à l'histoire de la mystique franciscaine prébonaventurienne.

O. L.

602. J. Heerinckx O. F. M. *Influence de l'Epistola ad fratres de Monte Dei sur la Composition de l'homme extérieur et intérieur de David d'Augsbourg.* — Et. francisc. 45 (1933) 330-347.

Le P. H. prouve abondamment, par confrontation de nombreux textes, que l'ouvrage de David d'Augsbourg *De exterioris et interioris hominis compositione* a subi profondément l'influence de *l'Epistola ad fratres de Monte Dei* que dom Wilmart a démontré être l'œuvre de Guillaume de Saint-Thierry († vers 1148). O. L.

603. F. M. Delorme O. F. M. *Deux leçons d'ouverture de cours biblique données par Jean de la Rochelle.* — France francisc. 16 (1933) 345-360.

Dans son *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII[e] siècle*, t. 2, 1934, p. 27, M. Glorieux signale, dans *Paris Nat. nouv. acq. lat. 1470*, f. 147[va]-148[vb], un *generalis introitus ad sacram doctrinam* de Jean de la Rochelle. Indépendamment de lui, le P. D. a repéré le même texte ; il y discerne deux cours différents, à placer dès lors à des dates distinctes. Après en avoir résumé le contenu, il en publie intégralement le texte.

O. L.

604. W. Lampen O. F. M. *De videndo corpore Christi in S. S. Eucharistia.* — Antonianum 8 (1933) 355-358.

Montre qu'Alexandre de Halès, S. Bonaventure, Richard de Mediavilla, à la suite de Guillaume d'Auxerre, ont nié qu'il y eût, pour le pécheur,

faute à regarder les saintes espèces et que, d'autre part, ils n'ont point attribué à ce simple regard la valeur d'une communion proprement dite.

O. L.

605. V. Doucet O. F. M. *Descriptio codicis 172 bibliothecae communalis Assisiensis.* — Arch. francisc. hist. 25 (1932) 257-274, 378-389, 502-524.

Dans ce manuscrit (XIIIe-XIVe s.) le P. D. distingue quatre parties : 1. f. 1^{r}-106^{r}, un commentaire sur les Sentences ; 2. f. 113^{r}-168^{v}, des *Collationes* et des questions disputées ; 3. f. 173^{r}-207^{v}, des questions quodlibétiques et autres ; 4. f. 242^{r}-268^{v}, des questions disputées de saint Bonaventure.

Le commentaire des Sentences est de Guillaume d'Alnwick. On n'en connaissait jusqu'à présent que les deux premiers livres dans *Padoue Anton. 291*. Le P. D. rend certaine cette attribution, contre les doutes de M. Schmaus, par le témoignage de plusieurs manuscrits et surtout par les citations qu'en fait Jean de Reading. On trouvera ici non seulement l'énoncé de toutes les questions (le P. D. a suppléé à l'absence de plusieurs questions dans *Assise* par le ms de Padoue ; les questions communes sont parfois de rédactions assez différentes), mais encore de nombreuses indications sur les auteurs cités et les positions défendues par Guillaume. Le livre 4 est incomplet ; de ses 18 dernières questions le titre seul est conservé dans la table des matières.

La seconde partie du ms contient principalement des *Collationes* de Duns Scot (exemplaire inconnu au P. Pelster et au P. Balić) et des questions disputées d'Henri de Harclay. Les autres questions, à part un fragment de Jacques d'Ascoli (*Quodl.* q. 11) et de Durand de Saint-Pourçain (*C. Sent.* 2 d. 1 q. 5), n'ont pu être identifiées.

Dans la troisième partie relevons les noms d'Hervé de Nédellec et de Nicolas de Lyre. Les *Quaestiones de perfectione evangelica* de saint Bonaventure contenues primitivement dans la quatrième partie sont disparues ; il reste les *Quaestiones de scientia Christi, de mysterio Trinitatis* et une *Quaestio disputata de anima.* du même saint Bonaventure d'après le P. F. Delorme qui l'éditera sous peu. Le ms se termine par des fragments du *C. Sent.* 3 de Pierre de Tarentaise et le schéma du *De anima* 1 de Jean de la Rochelle.

En appendice le P. D. décrit le ms *Naples Naz. VII. C. 6* (XIVe-XVe s.) dans lequel se retrouvent, dans une rédaction différente encore, 10 questions du *C. Sent.* 2 de Guillaume d'Alnwick. Il contient en outre des écrits de Guillaume de Ware, Gérard de Sienne, Jean de Crémone, Gilles de Rome, Guillaume de Crémone, un quodlibet et quelques questions anonymes.

H. B.

606. K. Rohner. *La doctrine des « sens spirituels » au moyen âge, en particulier chez saint Bonaventure.* — Rev. Asc. Myst. 14 (1933) 263-299.

Étude consacrée avant tout aux vues de S. Bonaventure sur les sens spirituels. Ceux-ci sont, d'après le saint docteur, non des facultés, mais des actes, c'est-à-dire les actes par lesquels s'établit la contemplation, celle-ci étant la mise en œuvre, non point des dons du Saint-Esprit, mais plutôt des béatitudes superposées à ceux-ci. L'objet principal des « sens spirituels », comme celui de la contemplation, est Dieu, concrètement le Christ. A la suite de S. Bonaventure, M. R. s'attache aux sens de la vue, du goût et spécialement à celui du toucher, le plus élevé des sens, qui s'identifie avec l'extase, car celle-ci est une union d'amour immédiate, expérimentale, de la volonté avec Dieu, et le toucher n'est autre que l'acte de la saisie substantielle de Dieu par l'âme pendant l'extase. Le fait que S. Bonaventure ne s'est pas attaché à l'odorat et à l'ouïe spirituelles prouve assez que sa théorie n'est pas « le jeu oisif d'une spéculation aprioristique sans contact avec la réalité » (p. 291).

M. R. a voulu enchâsser cet exposé dans l'histoire en retraçant à grands traits les premiers linéaments de la doctrine au XIIe siècle, chez S. Bernard, Guillaume de Saint-Thierry, Alcher de Clairvaux (on aurait pu signaler, avant eux, S. Anselme), et au XIIIe siècle, chez Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Halès, Albert le Grand (ajouter Jean de la Rochelle et Odon Rigaud). Les vues de S. Bonaventure ont été utilisées par Hugues Ripelin de Strasbourg, l'auteur du *Centiloquium*, Eckhart et Rodolphe de Biberach ; au XVe siècle par S. Bernardin de Sienne, Pierre d'Ailly, Gerson, Denys le Chartreux et Harphius.

O. L.

607. Humilis a Genua O. M. C. *Doctrina sancti Bonaventurae de distinctione attributionis.* — Collect. francisc. 3 (1933) 321-346.

Après avoir rappelé les textes où S. Bonaventure applique sa *distinctio attributionis*, le P. H. établit que cette distinction est toute différente de la distinction virtuelle parfaite de certains thomistes : elle est une distinction réelle, la moindre il est vrai en ce genre, comportant une réalité, non point absolue, mais relative, laissant intacte la simplicité de l'être où elle se trouve ; distinction qui prélude à la *distinctio formalis* de Duns Scot, sans lui être identique.

Cette distinction a surtout servi à S. Bonaventure dans les questions sur la Trinité, mais aussi, estime à bon droit le P. H., pour définir les rapports entre la création passive et la créature, et les rapports entre les notions transcendentales et l'être. Soutient-elle aussi l'exposé très fin de S. Bonaventure concernant la distinction entre l'âme et ses facultés ? Le P. H. s'attache à le prouver. Nous pensons toutefois que c'est en forçant le sens obvie des formules bonaventuriennes : pour comprendre celles-ci, il faut les rattacher à la tradition franciscaine antérieure, comme nous tâchons de le faire dans notre étude sur *L'identité de l'âme et de ses facultés pendant la première moitié du XIIIe siècle* (*Rev. néo-scol. Phil.* 36, 1934, p. 191-210).

O. L.

608. F. M. HENQUINET O. F. M. *De causalitate sacramentorum iuxta codicem autographum S. Bonaventurae.* — Antonianum 8 (1933) 377-424.

Exploitant sa découverte du texte autographe de S. Bonaventure sur les Sentences conservé dans *Assise Bibl. munic. 186* (cf. *Bull.* II, n° 258), le P. H. en confronte la teneur avec le texte de l'édition de Quaracchi (t. 4, p. 16-24) au sujet de deux questions : *Utrum sacramenta sint gratiae contentiva* ; *Utrum sacramenta sint causa efficiens gratiae effectiva.*

De la première question, il a repéré dans l'autographe deux rédactions qu'il publie avec mise en regard du texte de Quaracchi. Les divergences sont relativement peu sensibles.

Beaucoup plus importante est la publication des textes relatifs à la seconde question, celle de la causalité des sacrements. L'autographe ne comporte pas moins de quatre rédactions, dont l'édition donnée ici jette une toute nouvelle lumière sur l'évolution de la pensée du saint docteur. On y apprend en effet que, dans une première rédaction, S. Bonaventure soutient une causalité dispositive, s'exerçant par une qualité ou vertu créée, sentence qui est bien proche de celle que S. Thomas d'Aquin allait bientôt défendre dans son commentaire des Sentences, et il la préfère à une causalité intentionnelle, consistant dans une ordination efficace à la collation de la grâce. Or, dans une seconde rédaction, S. Bonaventure adopte, en la modifiant quelque peu, cette causalité intentionnelle ; et dans une troisième rédaction, il maintient ses préférences pour cette causalité intentionnelle et réfute sa propre opinion avancée dans la première rédaction. La quatrième rédaction, celle qui est reproduite, avec interversion des textes, dans l'édition de Quaracchi, reprend la troisième, mais se tient davantage sur la réserve, par respect sans doute pour son maître Alexandre de Halès, mais aussi parce que, ayant professé tour à tour les deux opinions discutées, il se rendait parfaitement compte de la difficulté du problème.

Il serait grandement utile, pour mieux situer la première rédaction de S. Bonaventure, de fixer sur ce point la tradition franciscaine antérieure, en s'adressant spécialement aux commentaires d'Odon Rigaud et de Guillaume de Militon sur le 4e livre des Sentences. Le P. H. devrait le faire.

O. L.

609. S. SIMONIS O. F. M. *De causalitate eucharistiae in corpus mysticum. Doctrina S. Bonaventurae.* — Antonianum 8 (1933) 193-228.

Le P. S. expose très clairement, d'après l'ensemble des textes, la réponse de S. Bonaventure à deux questions.

D'abord, concernant le mode de causalité de l'eucharistie. Cette causalité ne réside pas dans les espèces seules, mais dans le corps du Christ. Ce corps y agit, non seulement en raison de sa divinité, mais aussi, si l'on s'en rapporte à la christologie de S. Bonaventure, en raison de son

humanité ; celle-ci toutefois n'agit que comme cause dispositive, morale ; la divinité y agit comme cause strictement efficiente.

Autre question : l'effet de l'eucharistie. C'est la grâce qui unit les membres du corps mystique, non seulement avec leur chef, mais aussi entre eux. Cette dernière union, en tant qu'interne, se réalise formellement par la charité. Or, l'eucharistie agit doublement sur le corps mystique : extérieurement, en signifiant et en réalisant l'union sociale des fidèles entre eux ; intérieurement surtout, en agissant sur la charité : l'eucharistie intensifie sa ferveur, elle l'enracine davantage dans l'âme ; et, quoique S. Bonaventure soit moins explicite sur ce point, en l'augmentant en elle-même, puisque c'est là l'effet commun de tous les sacrements.

O. L.

610. J. Bonnefoy O. F. M. *Une somme bonaventurienne de théologie mystique : le « De triplici via ».*— France francisc. 16 (1933) 259-326 (suite et fin. Voir *Bull.* II, nº 261).

Le P. B. achève d'abord son exposé bonaventurien de la contemplation infuse d'après le *De triplici via* en décrivant la préparation à la contemplation et les divers états d'âme qu'elle provoque. La préparation est double : l'une indirecte faite de contemplation spéculative, selon le mode augustinien (sur laquelle le P. B. aurait pu renvoyer à l'étude de M. Bittremieux ; cf. *Bull.* I, nº 627) ; l'autre directe par voie de négation et de transcendance, d'après la méthode du Pseudo-Denys. Le P. B. énumère ensuite les divers états d'âme ou, si l'on veut, les divers degrés de la contemplation : suavité, avidité, satiété, ivresse, sécurité, paix, dans lesquels le P. B. voit l'annonce de la « nuit passive de l'esprit » de S. Jean de la Croix ; par où il appert que le *De triplici via* est une véritable somme de théologie mystique, et non seulement ascétique.

Pour couronner son travail, le P. B. a tenu à souligner l'influence exercée par le *De triplici via*. Et d'abord, son influence sur la théorie des trois actes hiérarchiques, purification, illumination, perfection. A ce sujet, le P. B. note, à bon droit, que l'attribution à S. Bonaventure, faite souvent au moyen âge, de la *Theologia mystica* de Hugues de Balma, si différente cependant du *De triplici via* de S. Bonaventure, fit perdre de vue l'originalité de celui-ci qui avait dissocié les trois actes hiérarchiques rappelés ci-dessus des trois degrés de la vie spirituelle : voie purgative, voie illuminative, voie unitive, repris par Hugues de Balma aux écrits du Pseudo-Denys. L'influence du *De triplici via* se fit sentir sur un autre point encore, car le fond de cet opuscule était composé de sujets de méditation et d'oraison. Le P. B. a voulu mesurer l'influence de l'opuscule bonaventurien sur les méthodes d'oraison. Cette influence s'exerça surtout grâce à Florent Radewijns († 1400), l'organisateur des Frères de la vie commune, et ses disciples Gérard Zerbolt de Zutphen († 1398), Jean Wessel Gansfort († 1489) ; plus tard, en France, grâce à Jean Mombaer de Bruxelles († 1502) et, en Espagne, par Garcia de Cisneros († 1510).

Tout n'est certes pas dit sur l'influence du *De triplici via*, et peut-être y aurait-il lieu d'étudier à ce point de vue le *De contemplatione* de Guigues

du Pont († 1297) sur lequel le P. J. P. Grausen attirait dernièrement l'attention (cf. *Bull.* I, nº 413) ; les pages du P. B. n'en sont pas moins précieuses et faciliteront d'ultérieures recherches.

Le P. B. vient de réunir en volume (Paris, Librairie Saint-François, 1934; in 8, 184 p.) et sous le même titre, les articles consacrés au *De triplici via.* En appendice, on trouvera son étude préparatoire (cf. *Bull.* II, nº 54), une abondante bibliographie et une table analytique des matières.

O. L.

611. S. Belmond O. F. M. *La preuve d'existence en théodicée d'après Gauthier de Bruges.* — Riv. Filos. neo-scol. 25 (1933) 410-425.

Bonne mise en valeur des textes de Gauthier de Bruges édités par le P. E. Longpré (cf. *Bull.* II, nº 512) et relatifs à l'existence de Dieu. Celle-ci, aux yeux de Gauthier, est une proposition *per se nota*, fondée sur l'objectivité du concept d'être. Mais cette évidence peut être obnubilée par les passions. Aussi bien, à l'intention des esprits dévoyés, Gauthier recourt-il à des arguments *a posteriori* basés sur l'ordre des causes efficientes, sur le mouvement, sur l'enchaînement des êtres, et sur la finalité. Le premier est inspiré d'Algazel, le second et le dernier sont apparentés à ceux de S. Thomas d'Aquin, le troisième est nettement d'inspiration augustinienne.

O. L.

612. E. Gomez O. P. *Catálogo de los manuscritos de escritores Dominicos en la Universidad de Oxford.* — Ciencia tomista 44 (1931) 53-68 ; Div. Thom. (Piac.) 35 (1932) 62-69, 177-184, 399-404 (à suivre).

Le P. G. a entrepris de dresser le catalogue de tous les manuscrits d'Oxford conservant des écrits dus à des auteurs dominicains. Les articles parus jusqu'à présent décrivent brièvement 49 mss appartenant tous à la Bodléienne. C'est sans doute par erreur que le nº 28 (*Laud. Miscell. 100*) a pris place dans cette série : il ne contient que le *Rationale divinorum officiorum* de Guillaume Durand. Voici les principaux noms représentés : Thomas d'Aquin (traductions grecques, hébraïques, arménienne), Albert le Grand, Raymond de Penyafort, Hugues de Strasbourg, Robert Holkot, Thomas Walleys, Nicolas Trivet, Nicolas de Gorran, Guillaume Pérault, Jean de Dambach, Durand de Saint-Pourçain.

La *Scala fidei* (nº 26), attribuée à Thomas de Sutton est d'Aldobrandin de Toscanella. Au nº 43, au lieu de « Commentaire de Raynald de Piperno sur S. Jean », il eût été plus exact de dire « Commentaire de saint Thomas recueilli par Raynald de Piperno ». Ajoutons que le prologue dans ce ms (*Laud. Miscell. 351*) diffère des éditions.

H. B.

613. M. F. Moos O. P. *Une nouvelle édition de l'écrit de saint Thomas sur les Sentences.* — Rev. thom. 38 (1933) 576-602.

Le P. M. développe l'introduction de son édition du commentaire de S. Thomas d'Aquin sur les Sentences (cf. *Bull.* II, nº 276), concernant les corrections apportées par Nicolaï dans son édition de 1660, et l'édition donnée par le P. Pelster (1926) des dist. 23-24. On lui saura surtout gré de signaler et de justifier une bonne cinquantaine de corrections apportées dans sa propre édition. Il note enfin les variantes de la partie de l'autographe de S. Thomas reproduite dans les deux premières planches insérées par le P. Rossi dans sa récente étude sur l'autographe du Vatican (cf. *Bull.* II, nº 347). O. L.

614. D. SALMAN O. P. *CR de M. De Corte, Thémistius et S. Thomas d'Aquin* (voir *Bull.* II, nº 502). — Bull. thom. 3 (1933) [1014]-[1020].

Le P. S. adopte les conclusions générales du travail de M. De C. Un point toutefois est, à bon droit, rectifié. Pour expliquer la présence de textes du *De anima* d'Aristote dans les écrits de S. Thomas d'Aquin antérieurs à 1268 (année où fut traduite la paraphrase de Thémistius sur cet ouvrage du Stagirite), M. De C. recourt plusieurs fois à l'hypothèse d'explications orales fournies à S. Thomas par Guillaume de Moerbeke. Le P. S. non seulement oppose des difficultés à cette hypothèse, mais fournit en dehors de celle-ci l'explication positive de cette présence des textes aristotéliciens : S. Thomas a sous les yeux le *De anima* d'Averroès. Nouvelle preuve de l'influence profonde de la philosophie arabe sur la théologie du XIIIe siècle.

Le P. S. admet toutefois l'hypothèse d'une communication orale dans un cas : celui de la mention de Thémistius dans 1a q. 79 a. 4, *De spirit. creat.* a. 10, *De malo* q. 16 a. 12 ad 1um. Nous croyons cette concession inutile : les deux derniers ouvrages cités nous paraissent postérieurs à la traduction de la paraphrase de Thémistius (cf. P. GLORIEUX, *Les Questions disputées de S. Thomas et leur suite chronologique*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 4, 1932, p. 25, 28-30) et rien n'empêche de placer après cette même date de 1268 la rédaction de la seconde partie de la 1a. O. L.

615. C. OTTAVIANO. *La data del « De unitate intellectus » di S. Tommaso.* — Sophia 1 (1933) 101-104.

M. O. tient, malgré les objections du P. M. Gorce (*Bull. thomiste* 3, 1930, p. 186-187), à la date de 1256, proposée par lui en 1930 dans la préface de sa traduction italienne de l'opuscule. Il reprend ici pour les confirmer deux de ses arguments, l'un négatif par lequel il élimine la date couramment admise (1270), l'autre positif. Le premier procède d'une prétendue opposition doctrinale entre la *Quaest. disp. de anima* (art. 5) — qui est de la première moitié de 1269 (voir P. GLORIEUX, *Les Questions disputées de S. Thomas et leur suite chronologique* dans *Rech. Théol. anc. méd.* 4, 1932, p. 26-27) — et le *De unit. intell.* (ch. 6). Dans la *Quaestio*, S. Thomas rejette (comme d'ordinaire) la doctrine de l'intellect agent unique et séparé, en ces termes : *haec positio non videtur esse conveniens*. Dans le

De unitate, par contre, il lui laisserait quelque vraisemblance par cette formule directement opposée : *nihil enim videtur inconveniens sequi.* Le P. Gorce (*l. c.*) a déjà fait observer que ce texte n'empêche pas l'auteur du *De unitate* de rejeter implicitement l'intellect agent unique. Ajoutons qu'en le tronquant, M. O. fausse sa signification : *nihil ... inconveniens sequi* ne se rapporte pas à la théorie particulière de l'agent unique, mais à l'idée générique d'une cause produisant de multiples effets. Voici la teneur véritable du texte : *nihil enim videtur inconveniens sequi si ab uno agente multa perficiantur.* Or, précisément, dans la *Quaest. disp. de anima* (a. 3 corp.) nous trouvons la même déclaration : *esset positio magis rationabilis, nam unum movens movet diversa ad operandum.*

Quant à l'argument positif, il rapproche la prétendue acceptation par S. Thomas d'un intellect agent unique dans le *De unitate* d'un passage du *De ente et essentia* (II ou I) — lequel est de 1256 —, où serait admise un instant la création par intermédiaire et dès lors, a fortiori, l'actuation de l'intelligence par une substance séparée. Voici ce passage : *secundum etiam quod habent* (*substantiae simplices*) *esse nobilius, sunt etiam causa eorum quae composita sunt, ad minus substantia prima et simplex quae Deus est.* Serait-il vraiment question là de création par intermédiaire ? D'autre part, S. Thomas a admis tout le long de sa carrière (voir précisément *Quaest disp. de anima* a. 5 corp.) l'influence illuminatrice de Dieu et des substances séparées, sans souscrire pour autant à la théorie de l'intellect agent unique !

En un mot, les deux arguments invoqués à nouveau par M. O. nous paraissent absolument sans valeur. Et, par contre, la comparaison du *De unitate* avec la *Quaest disp. de anima* et le *De spiritualibus creaturis*, dépose, croyons-nous, en faveur de 1270. D'ailleurs le *De unitate* cite directement (ch. 7), comme les deux autres écrits, le *De anima* de Thémistius traduit, on le sait, au plus tôt en 1268. M. C.

616. C. OTTAVIANO. *Il « Contra Gentes » di S. Tommaso.* — Sophia 1 (1933) 104-108.

A propos de l'ouvrage *La Summa contra Gentiles* de A. GUZZO (voir *Bull.* I, nº 1060), M. O. fait remarquer que la *Summa contra Gentes* ne combat pas seulement les philosophes arabes, mais encore, dans une mesure à peu près égale, le courant augustinien. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de sa thèse, dont l'idée générale nous paraît devoir être admise. On regrette cependant de ne trouver pas citée l'étude capitale de É. GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin* (*Arch. Hist. doctr. litt. M. A.* 1, 1926, p. 1-127). M. C.

617. J. WÖRLE. *Die Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Wachstum des übernaturlichen Gnadenlebens.* — Linz, Kathol. Pressverein, 1931 ; in 8, VII-83 p. Mk. 1.

Dans cette sobre synthèse, M. W. répond avec S. Thomas aux cinq questions classiques que pose l'augmentation de la grâce : Y a-t-il aug-

mentation ? Suivant quel mode s'effectue-t-elle ? Quels sont ses causes et ses moyens ? Quel est le point idéal auquel elle tend ? Connaît-elle des limites infranchissables ? L'exposé est consciencieux, basé sur les textes, — sans souci, il est vrai, de la chronologie, — confronté çà et là avec la pensée des commentateurs et (pour le mode d'augmentation) des prédécesseurs. On regrettera que l'auteur ne tienne pas compte ou guère des travaux spéciaux des dernières années. Il est vrai que son travail date déjà de 1924-1925. Un détail : nous ne pensons pas, comme le prétend l'auteur (p. 40 sv.), que S. Thomas ait jamais enseigné la causalité physique perfective des sacrements. M. C.

618. A. NUSSBAUMER O. M. C. *Der hl. Thomas und die rechtliche Stellung der Frau.* Eine Abwehr und Richtigstellung. — Div. Thom. (Fr.) 11 (1933) 63-75, 138-156.

S. Thomas d'Aquin n'a certes pas prôné l'égalité absolue des droits de l'homme et de la femme. Mais pas davantage l'entière sujétion juridique de celle-ci. Le P. N. fournit une opportune mise au point en commentant les textes thomistes, spécialement 2ª 2ªᵉ q. 57 a. 4 où S. Thomas sépare nettement la condition juridique de la femme de celle de l'enfant et du serviteur ; *Suppl.* q. 52 a. 5 où est rappelée l'égalité des époux dans les rapports conjugaux ; 1ª q. 93 a. 4 ad 1ᵘᵐ qui voit dans la femme comme dans l'homme l'image de Dieu, quoique l'homme y soit proclamé le *principium mulieris et finis* ; les 4 articles de 1ª q. 92 qui définissent le rôle de la femme vis-à-vis de la propagation de la race, mais aussi dans la vie domestique ; 2ª 2ªᵉ q. 77 a. 2, *C. Sent.* 4 d. 25 q. 2 a. 1, 1ª 2ªᵉ q. 105 a. 3 ad 1ᵘᵐ sur les motifs de l'exclusion de la femme dans les fonctions ecclésiastiques et dans les fonctions civiles. O. L.

619. L. LACHANCE O. P. *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas.* — Paris, Recueil Sirey, 1933 ; in 8, 455 p. Fr. 50.

Le but principal de ce bon exposé synthétique de la philosophie du droit chez S. Thomas d'Aquin est de souligner le caractère objectif du droit. Pour S. Thomas, le droit, objet de la justice, est ce qui est dû, et dû à autrui considéré formellement comme l'égal du débiteur ; là donc où se réalise imparfaitement le concept de dû, et le concept d'égalité, il ne pourra s'agir que de droits imparfaits. En tout ceci, on reconnaît l'exposé de la 2ª 2ªᵉ sur la justice et ses parties potentielles. Ainsi pénétré du sens objectif du terme *ius*, S. Thomas n'a jamais employé ce terme dans le sens subjectif de faculté morale.

Cette étude du droit en lui-même est introduite par un long exposé, bien conduit, sur les notions apparentées ; la notion de bien, bien commun de l'univers, bien commun humain, but prochain du droit ; surtout la notion de loi, envisagée tour à tour comme acte de raison pratique, principe d'ordre universel, international, politique, forme du bien commun, cause du droit (cause formelle extrinsèque, cause efficiente morale). Toutes ces notions sont soulignées par des textes empruntés aux ouvrages

didactiques de S. Thomas, à ses commentaires sur Aristote, y compris la partie du commentaire sur la Politique dû à Pierre d'Auvergne ; et chaque fois que l'occasion s'en présente, Aristote est mis en scène et confronté avec S. Thomas.

Fruit d'une longue méditation des textes, la synthèse opérée par le P. L. met en excellente lumière la tendance objectiviste et rationnelle de la philosophie du droit thomiste ; et maints chapitres du livre, spécialement celui consacré à la loi, sont pleins d'aperçus suggestifs.

Un exégète des textes thomistes se posera sans doute quelques questions. Le P. L. synthétise comme suit la pensée de S. Thomas sur les rapports entre le bien commun et le bien privé : le bien commun dépend matériellement des biens individuels, comme le tout dépend de ses parties ; mais le bien individuel est tributaire du bien commun dans l'ordre de la perfection, car s'il peut être sans le bien commun, il ne peut être parfait (p. 200-203). Comme nous l'avons déjà dit (*Bull.* II, n° 418), c'est une question de savoir si S. Thomas s'est posé explicitement ce problème ; outre que, par ces considérations, on n'aborde pas explicitement le problème de la subordination positive d'un bien à l'autre. De même quand on considère la loi comme cause efficiente morale du droit (p. 244-248), on suppose chez S. Thomas une distinction entre le *ius* et la *lex* ; or, nous l'avons dit ailleurs (*Bull.* II, n° 173), on chercherait en vain un texte où S. Thomas l'insinue : pas plus que les théologiens de son temps, S. Thomas n'a jamais distingués ces deux termes.

Un détail. S'appuyant sans doute sur notre étude, *Le droit naturel chez S. Thomas et ses prédécesseurs* (*Ephem. theol. lovan.* 1, 1924, p. 381), le P. L. (p. 400, n. 1) remarque que le sens de faculté morale attribué au mot *ius* se rencontre déjà dans la *Summa Lipsiensis*. Nous avons depuis lors rectifié cette erreur (*Le droit naturel...*, 2e éd., 1931, p. 20) et avons conclu (*ibid.*, p. 97) qu'on ne voit nulle part ce sens subjectif dans la littérature du XIIe et du XIIIe siècle. Pour expliquer historiquement l'exclusivité du sens objectif attribué par S. Thomas au terme *ius*, on ne peut donc se borner à rappeler l'influence d'Aristote, puisque bien avant l'introduction des œuvres morales et politiques du Stagirite, le sens objectif était courant chez les juristes et les décrétistes. O. L.

620. G. DE LORRIS et J. DE MEUN. *Le Roman de la Rose.* Texte essentiel de la scolastique courtoise préfacé et commenté par M. GORCE O. P. (Collection des textes rares ou inédits).— Paris, Editions Montaigne, 1933 ; in 12, 255 p. Fr. 18.

Le *Roman de la Rose*, commencé vers 1240 par Guillaume de Lorris, mais dans sa très grande partie l'œuvre, vers 1270, du clerc Jean de Meun, maître ès arts de Paris, n'est pas comme on le pense communément un amalgame de descriptions érotiques et de digressions métaphysiques, mais il constitue un tout homogène devant s'interpréter en fonction du mouvement averroïste des environs de 1270. C'est ce que prouve fort bien le P. G. qui, pour illustrer sa thèse, reproduit, avec rubriques explicatives, les

principaux passages doctrinaux du roman. Nous avons affaire à une théorie de la joie — la rose au moyen âge était le symbole de la joie — mais de la joie avant tout terrestre que donne l'amour sexuel, joie qui n'a pas à se subordonner à la raison, étant elle-même sa propre loi. Conception qui n'est d'ailleurs pas nouvelle, car on la retrouve communément dans la morale courtoise au moyen âge, et spécialement dans le *De deo amoris* d'André le Chapelain, visé explicitement par la condamnation de 1277. Ce qui permet au P. G. de conclure que le *Roman de la Rose* ne peut être postérieur à cette date : Jean de Meun eût été insensé d'affronter le sort des condamnés d'Étienne Tempier. Le P. G. a soin de noter aussi que le genre littéraire adopté par Jean de Meun s'inspirait du *De consolatione* de Boèce et spécialement des écrits d'Alain de Lille. Le P. G. remarque enfin que ces témérités doctrinales donnent tout leur sens aux exposés de S. Thomas d'Aquin sur la continence, et, peut-on ajouter, sur la *delectatio* considérée à la fois comme fin en soi et comme moyen au service des fins rationnelles.

Peut-on rappeler, en passant, que M. J. Warichez (cf. *Bull.* II, nº 34) a réduit à néant la légende d'un Simon de Tournai athée, à laquelle le P. G. (p. 12, 48) fait encore crédit ? O. L.

621. J. Destrez. *Robert Kilwardby O. P., « magnus magister in theologia ».* — Bull. thom. 3 (1933) Notes et communic. I, 191*-193*.

M. D. établit le caractère apocryphe de la qualification *magnus magister in theologia*, apposée au nom de Robert Kilwardby, qu'on trouve dans une copie des actes du chapitre général de Montpellier en 1271. Cette note ne peut être antérieure à 1279 ; aucun chapitre de l'ordre n'a ainsi désigné le fameux archevêque de Cantorbéry. O. L.

622. H. Brinkmann. *CR de J. Quint, Deutsche Mystikertexte des Mittelalters I* (voir *Bull.* I, nº 171). — Indogermanische Forschungen 49 (1931) 71-77.

M. B. présente quelques remarques, dont la principale regarde les textes de Mechtilde de Magdebourg. M. Quint n'a pas tenu compte des trois manuscrits dont la découverte récente a notablement enrichi le matériel dont on dispose pour la reconstitution du texte primitif du *Fliessende Licht der Gottheit.* Toutefois M. B. montre, avec quelque détail, que le ms de Wurzbourg (voir *Bull.* I, nº 742), contenant le remaniement de Henri de Nördlingen, n'a pas de valeur particulière.

M. B. regrette aussi de ne pas voir David d'Augsbourg prendre place dans ce recueil. H. B.

XIVe s. **623.** A. Lang. *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts* (BGPTMA 30, 1-2). — Münster, Aschendorff, 1931 ; in 8, XX-261 p. Mk. 14.20.

Le volume de M. L. réunit harmonieusement deux genres qui trop souvent se boudent : l'étude littéraire et l'étude doctrinale. A l'un et l'autre points de vue, sa valeur n'échappera à personne. Les difficultés à surmonter ne manquaient pas. Il s'agissait en effet d'un travail de défrichement à travers une littérature peu explorée, en grande partie manuscrite. D'autre part ces auteurs, dont plusieurs sortaient à peine de l'oubli, ne consacraient pas encore un examen spécial au point de doctrine choisi par M. L., les fondements de la foi ; ils n'en traitaient qu'en passant, à propos d'autres problèmes.

Pour apporter quelque clarté dans cette vaste matière, M. L. a réparti les théologiens du XIVe siècle suivant les tendances générales auxquelles ils se rattachent : thomiste, scotiste, nominaliste. Classement approximatif sans doute, et qui n'était pas toujours facile, puisque, par ex., un Gauthier Chatton est considéré par les uns comme scotiste et des premiers adversaires d'Ockham, tandis que d'autres le tiennent pour nominaliste, partisan d'Ockham et de Pierre d'Auriole. Huit groupes se dessinent : l'école thomiste (Thomas de Sutton, Jean Quidort, Hervé de Nédellec, Jean de Naples, Durand de Saint-Pourçain, Remigio de' Girolami, Bernard Lombardi, Engelbert d'Admont) ; Godefroid de Fontaines et ses partisans (Jean de Pouilly et les premiers carmes : Gérard de Bologne, Gui Terré, Paul de Pérouse, Sibert de Beka, Jean Baconthorp) ; l'école scotiste (Jean Duns Scot, Antoine André, François de Meyronnes, l'anonyme *Vat. lat. 1113*, Jean de Bassoles, François de Marchia, Jean de Reading, Jacques d'Ascoli, Gauthier Chatton, Guillaume Rubio, Hugues de Novo Castro, Nicolas de Lyre) ; les Ermites de Saint-Augustin de la première moitié du XIVe siècle (Gilles de Rome, Gérard de Sienne, Thomas de Strasbourg, Michel de Massa, Jacques de Pamiers, Alphonse de Tolède, Jean de Waes); Ockham et les premiers nominalistes (Adam Wodham, Jean de Rodington, Robert Eliphat, Robert Holkot) ; les franciscains et les carmes à tendance nominaliste après 1350 (Richard Brinkel, Jean de Ripa, François de Pérouse, Pierre de Candie, Michel de Bologne, Jean Brammart) ; les Augustins nominalistes d'après 1350 (Grégoire de Rimini, Hugolin d'Orvieto — qu'il serait préférable de ne plus appeler Malabranca : cf. *Bull.* I, n° 1093 —, Jean de Bâle) ; les nouvelles universités allemandes où triomphe le nominalisme modéré (Henri de Langenstein, Henri Totting de Oyta, Conrad d'Ebrach, Conrad de Soltau).

M. L. a bien réussi à mettre en lumière le point où le XIVe siècle a repris le problème des fondements de la foi et jusqu'où il en a poussé la solution. Le XIIIe siècle, avec S. Thomas surtout, avait déblayé le terrain en écartant deux théories excessives : la démonstration rationnelle des vérités révélées et leur acceptation aveugle. La question se trouve ainsi restreinte à la crédibilité externe. Après avoir oscillé entre deux extrêmes, le XIVe siècle finit lui aussi par se stabiliser dans la solution moyenne. A l'un des extrêmes certains scotistes, comme François de Marchia et Jean de Reading, veulent donner à la foi un fondement purement rationnel : l'acte de foi découle logiquement de l'évidence de la véracité divine et de la révélation. Le représentant le plus rigide de cette tendance est Robert

Holkot, compté d'ordinaire cependant parmi les nominalistes. A l'opposé de cet intellectualisme, il y a le volontarisme d'Ockham et de ses premiers disciples (surtout Eliphat) qui, pour sauver la liberté et le mérite de l'acte de foi, font exclusivement appel à la détermination de la volonté, avec ou sans le secours de la grâce. La voie moyenne, qui rallie finalement la majorité, consiste à ne méconnaître la part d'aucun de ces trois facteurs qui concourent à l'acte de foi : la raison, la volonté et la grâce. C'est l'œuvre des nominalistes modérés ; amorcée par Hugolin d'Orvieto, elle atteint son expression la plus accomplie avec Henri de Oyta. Telle est dans ses toutes grandes lignes la conclusion de la patiente enquête de M. L. Il en ressort également, d'une part le peu d'originalité en cette matière de l'école thomiste du début du siècle ; d'autre part l'importance des Ermites de Saint-Augustin après 1350 pour l'élaboration de la théorie moyenne.

Quelques détails. Ce que dit M. L. du carme Gauthier Disse doit s'entendre d'un autre carme, sans doute Gauthier de Bamberg, auquel appartiendrait d'après le P. XIBERTA (*De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitorum*, Louvain, 1931, p. 462-465) le ms utilisé, *Bamberg Staatsbibl. Theol. 77* (*Q. III. 36*). P. 242, l'attribution à Hugues de Saint-Cher de l'abrégé des Sentences de Pierre Lombard est loin d'être certaine (cf. *Bull.* I, nº 87). On a reproché à M. L. d'avoir négligé un théologien de l'importance de Pierre d'Auriole ; il nous paraît plus étonnant encore qu'il ait pu parcourir tout le XIVe siècle sans citer une seule fois le nom de Wyclif. H. B.

624. L. VEUTHEY O. M. Conv. *Alexandre d'Alexandrie, maître de l'Université de Paris et ministre général des Frères Mineurs (1270-1314).* — Ét. francisc. 43 (1931) 145-176, 319-344 ; 44 (1932) 21-42, 193-207, 321-336, 429-467.

Une étude d'ensemble sur la vie, les œuvres et la doctrine d'Alexandre d'Alexandrie est la bienvenue, car elle manquait jusqu'ici. Le P. V. s'est d'ailleurs rendu compte qu'il ne pouvait songer à faire d'emblée du définitif, mais simplement « à poser les premiers jalons qui serviront à déterminer les lignes directrices pour les recherches futures (p. 145) ». L'exposé de la doctrine philosophique d'Alexandre, partie la plus importante de ce travail, est une contribution notable à l'histoire de l'augustinisme franciscain. Le P. V., se plaçant surtout au point de vue de la connaissance, a groupé la matière sous différents chapitres, dont plusieurs intéressent directement le théologien : la connaissance (quelques pages sur la connaissance de Dieu), la volonté, les puissances de l'âme, la pluralité des formes, l'individuation, la matière, la création, la relation en Dieu. Les quatre ouvrages principaux d'Alexandre sont mis à contribution : Commentaire des Sentences (l. 1 de la 2e rédaction), Quodlibet, Commentaire de la Métaphysique et Commentaire du *De anima*. On appréciera surtout les larges citations de textes inédits. A propos de la pluralité des formes, il eût été bon de renvoyer au chapitre consacré à

Alexandre par le P. B. JANSEN dans ses *Beiträge zur geschichtliche Entwicklung der Distinctio formalis* (*Zeitschr. kath. Theol.* 53, 1929, p. 532-543), où l'on trouvera éditée la première question du Quodlibet d'après *Clm 8717* : *Utrum in una et eadem re simplici possint includi diversae formalitates sive diversa esse quidditativa.*

Cet exposé doctrinal est précédé d'une notice biographique et littéraire. Sans vouloir sous-estimer son utilité, on regrettera que le P. V. n'ait pas étudié plus à fond la tradition manuscrite. Il a voyagé, nous dit-il, visité les bibliothèques de France et d'Italie, manié de nombreux manuscrits. C'eût été l'occasion d'examiner ceux-ci de près, de comparer les deux rédactions du commentaire des Sentences, de peser avec plus de précision certaines questions d'attribution (entre autres, l'authenticité du commentaire sur saint Bonaventure, contestée par le P. Pelster dit-on simplement en passant). La liste des manuscrits pourrait s'allonger sans grand effort : *Postilla in Is.* : *Paris Nat. lat. 14431* ; *Postilla in Io.* : *Vat. Pal. lat. 124* ; *Postilla in Epist. ad Rom.* : *Vat. lat. 931, Rome Angel. 223, Burgo de Osma Bibl. capit. 203* ; *Quodl.* : *Vat. lat. 932.* H. B.

625. G. FLORES D'ARCAIS. *Sigieri di Brabante e l'elogio di Dante.* — Archivio Filos. 2, 1 (1932) 19-32.

Pour expliquer l'éloge de Siger que prononce Thomas d'Aquin lui-même au chant X du *Paradis*, le P. Mandonnet croit que Dante ignorait les théories averroïstes du philosophe brabançon et que son choix s'est fixé sur lui simplement parce que, à côté des théologiens, il avait besoin d'un représentant de la philosophie pure. A l'opposé de cette explication, M. Nardi soutient que Dante connaissait fort bien ces théories et que son éloge n'est que l'expression de la sympathie du poète pour l'averroïsme.

M. F. tient le milieu entre ces deux extrêmes. Dante avait certainement connaissance des idées d'Averroès, et sans nul doute aussi de Siger. Mais il est clair qu'il ne suit pas ces maîtres pour les quatre thèses que M. F. considère comme caractéristiques de l'averroïsme latin : la négation de la providence divine, l'éternité du monde, l'unité de l'intelligence humaine, la négation du libre arbitre. L'éloge de Siger s'explique néanmoins par le souci, chez Dante, de s'élever au-dessus des divergences d'écoles et par l'intérêt qu'éveillait en lui l'esprit nouveau introduit par l'averroïsme dans la pensée médiévale. L'influence de cet averroïsme sur Dante est d'ailleurs tangible dans un domaine où il ne se heurtait pas aux exigences de la foi, le domaine de la politique.

Pour apprécier en connaissance de cause l'attitude de Dante à l'égard de Siger de Brabant et de l'averroïsme en général, deux points devraient au préalable être fixés. Il faudrait être certain que l'essentiel de l'averroïsme latin se ramène aux quatre thèses susdites. Il faudrait ensuite que, grâce aux écrits inédits, on se fasse une idée plus exacte de la position intellectuelle de Siger. Les travaux entrepris sur ce sujet par M. F. Van Steenberghen (cf. *Bull.* I, n°s 913, 930) permettent déjà d'entrevoir que les retouches au portrait tracé autrefois par le P. Mandonnet ne seront

pas sans importance. Ce que M. F. dit de la double vérité chez Siger est à rectifier d'après l'étude de M. F. Sassen (voir *Bull.* I, nº 1079).

H. B.

626. B. Nardi. *L'origine dell'anima umana secondo Dante.* — Giorn. crit. Filos. ital. 12 (1931) 433-456 ; 13 (1932) 45-56, 81-102.

Tous les scolastiques admettent que l'âme humaine est directement créée par Dieu. Mais les problèmes que soulève son union à un corps matériel donnent naissance à des théories très diverses, suivant la manière dont est envisagée l'unité de l'individu. M. N. est d'avis que, pour expliquer l'origine de l'âme à travers les différents stades de la formation du corps, Dante suit Albert le Grand et non Thomas d'Aquin. Cette opinion, exposée déjà à plusieurs reprises, a été combattue à plusieurs reprises aussi (voir, entre autres, *Bull.* I, nº 337) par le P. G. Busnelli, qui retrouve chez Albert le Grand aussi bien que chez Dante la pure doctrine thomiste. M. N. reprend le problème avec de nouveaux développements.

Il distingue d'abord parmi les théologiens du XIIIᵉ siècle neuf opinions diverses, que séparent parfois de simples nuances. Étude qui demanderait à être poussée davantage et suivant un ordre plus strictement chronologique. Parmi les tenants de la première opinion (l'âme humaine est infusée par Dieu dès le premier instant de la génération), il faut compter aussi, semble-t-il, Siger de Brabant (cf. G. Busnelli, *L'accordo di Sigieri di Brabante e Tommaso d'Aquino secondo nuovi documenti*, dans *Civiltà cattol.* 83, III, 1932, p. 126-127).

De ces neuf théories, celle d'Albert le Grand est longuement exposée d'après le *De natura et origine animae*. Le P. Busnelli a contesté depuis l'interprétation donnée par M. N. au concept d'*inchoatio formae* dans cet ouvrage (*L'« inchoatio formae » secondo Alberto Magno e il Prof. Bruno Nardi*, dans *Civiltà cattol.* 83, III, 1932, p. 555-566 et 83, IV, 1932, p. 139-151). Ce problème, qui se ramène à celui du concept de puissance, est purement philosophique et ne peut nous retenir ici. Par ailleurs, il semble qu'il faille donner raison à M. N. quand il se refuse à ramener Albert le Grand à la théorie thomiste sur l'origine de l'âme humaine. Pour S. Thomas l'embryon possède successivement une âme végétative, sensitive, intellectuelle, et l'âme inférieure disparaît lorsqu'apparaît la suivante. Chez Albert le Grand il n'y a pas à proprement parler d'âme végétative ni sensitive ; l'embryon se développe d'un mouvement continu sous l'action de la *virtus formativa* qui émane du père ; lorsque ce développement a atteint un degré suffisant, l'âme raisonnable est infusée par le créateur. M. N. rejoint en ce point les conclusions du P. A. Delorme (voir *Bull.* I, nº 823) qu'il ne connaît pas encore.

Dante, dans le *Convivio* IV, 21 et dans le chant XXV du *Purgatoire*, v. 34-78, expose une théorie sur l'origine de l'âme qui serait, d'après M. N., celle d'Albert le Grand et non de Thomas d'Aquin. Avec cette différence cependant que la *virtus formativa*, qui persiste chez Albert jusqu'au moment de l'infusion de l'âme intellectuelle, se transforme chez

Dante en âme végétative et sensitive. Cette divergence est plus considérable peut-être que ne le croit M. N. Suffit-elle d'autre part à faire de Dante un thomiste ? Il est difficile de trancher la question ; mais considérée dans son ensemble, la pensée de Dante est en tout cas plus voisine de saint Thomas que de la théorie rosminienne à laquelle M. N. finit par la comparer.

La dernière section de ce travail reprend la question de l'éloge de Siger de Brabant, question déjà traitée par M. N. il y a une vingtaine d'années. L'explication qu'il en propose est basée principalement sur les travaux du P. Chossat, qui distingue dans la carrière du philosophe brabançon deux périodes, l'une d'averroïsme intégral, l'autre d'averroïsme mitigé. Tout ceci sera à revoir lorsque l'étude des commentaires sur Aristote aura restitué à Siger sa physionomie véritable (cf. *Bull.* II, n° 625). L'averroïsme de Jean Baconthorp, dont parle M. N. p. 99-101, a été fortement réduit par le P. Xiberta (voir *Bull.* I, n° 1167) ; loin d'être le *princeps averroistarum*, Baconthorp appelle Averroès : *ille pessimus haereticus Commentator.* H. B.

627. H. Roos S. J. *Zur Datierung von Meister Eckharts Trostbuch.* — Zeitschr. deustche Philol. 57 (1932) 224-233.

Par d'autres voies que M. Hammerich (voir *Bull.* II, n° 419) le P. R. arrive à situer vers la même époque le *Buch der göttlichen Tröstung*.

La fin du sermon *Vom Edlen Menschen* fait allusion à une théorie bien précise suivant laquelle l'essence de la béatitude consisterait, non point dans la vision de Dieu, mais dans la conscience de cette vision. Eckhart la repousse énergiquement, et par ailleurs n'en parle plus dans aucun de ses autres écrits. Si les efforts du P. R. pour retrouver un partisan de cette opinion, qui ne paraît pas avoir été très répandue, sont restés vains jusqu'ici, il vient cependant d'en découvrir un adversaire : Jean de Pouilly, dans son *Quodl.* 5 q. 6 (ou 7) : *Utrum beatitudo hominis consistat in actu hominis recto aut reflexo.* Les expressions sont semblables et dans le recueil de Prosper de Reggio (*Vat. lat. 1086*) la question (résumée) précède immédiatement une question parisienne d'Eckhart : *Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem.*

Le quodlibet 5 de Jean de Pouilly est de l'Avent 1312 (le P. R. hésite à tort entre Avent 1312 et Carême 1313). Selon toute vraisemblance il est la source d'Eckhart, qui assista probablement à cette dispute pendant son second séjour à Paris. Le sermon *Vom Edlen Menschen* fut donc prononcé peu après son retour en Allemagne, et le *Buch der göttlichen Tröstung* qui le suivit à bref intervalle est bien à dater de 1314 ou des environs.

Signalons que ce même problème de la vision béatifique est traité au milieu d'un groupe de questions anonymes sur la béatitude, qu'il serait très opportun d'examiner, dans *Vat. lat. 1084*, f. 131v-133v : *Utrum beatitudo patrie sit in actu reflexo.* H. B.

628. K. Brethauer. *Die Sprache Meister Eckharts im « Buch der*

göttlichen Trōstung». Inaugural-Dissertation. — Göttingen, Dieterichschen Buchdruckerei, 1931 ; in 8, 94 p.

Au point où en sont les travaux sur Eckhart, une étude de sa langue parlée est chimérique, et sans doute restera-t-elle toujours très problématique, étant donnée la manière dont se sont conservés les sermons. On peut s'en rendre compte en lisant le chapitre préliminaire dans lequel M. B. expose la complexité du problème et tente de dégager la méthode qui permettra de parvenir à un but bien défini. La question centrale est celle d'authenticité. L'exemple du sermon 8 de Pfeiffer, un des mieux attestés cependant, montre à combien de difficultés de tout genre on se heurte. M. B. est d'avis, lui aussi, que le critère le plus sûr est actuellement la comparaison avec les pièces du procès. Cette comparaison, entamée il est vrai par maints récents travaux, se révèle cependant à elle seule déjà une entreprise vaste et difficile, si on veut la poursuivre à fond.

En beaucoup de points signalés par M. B. un progrès décisif a été accompli depuis la publication de cette étude par le monumental ouvrage de M. Quint (voir *Bull.* II, nº 187). On trouvera dans la préface de celui-ci (p. XIX-XXVIII) plusieurs remarques importantes sur la méthode préconisée par M. B.

La langue parlée par Eckhart étant donc pratiquement inaccessible, c'est sa langue écrite qu'étudie M. B., d'après le *Buch der göttlichen Tröstung*. Il recherche au préalable les caractéristiques de sa langue latine (d'après les fragments édités par Denifle seulement), pour la comparer ensuite à l'allemand. Travail qui ne nous intéresse ici qu'indirectement, sans doute, mais qu'il convient de signaler au théologien. Car, ainsi que le dit M. B. (p. 11-12), si l'étude de la langue — ou mieux, dirait M. Quint, la critique textuelle — n'est qu'un moyen et non un but, c'est elle cependant qui assurera à quiconque voudra étudier les idées d'Eckhart un terrain solide où il pourra s'avancer sans crainte.

Notons encore, p. 47-48, quelques arguments, tirés de la langue et du style, en faveur de l'authenticité du sermon 66. H. B.

629. D. L. DOUIE. *Three Treatises on Evangelical Poverty by Fr. Richard Conyngton, Fr. Walter Chatton and an Anonymous from MS. V III 18 in Bishop Cosin's Library, Durham.* — Arch. francisc. hist. 24 (1931) 341-369 ; 25 (1932) 36-58, 210-240.

Les trois traités conservés dans ce manuscrit de Durham sont de précieux témoins de l'attitude prise par les Mineurs anglais dans la question de la pauvreté évangélique, immédiatement après la publication de la bulle *Ad conditorem canonum* (8 décembre 1322).

Le traité de Richard de Conington (*Responsiones fratris Richardi de Conyngtona ad rationes papales*) est le pendant de celui que le même auteur composa à l'époque du concile de Vienne pour défendre la Communauté

contre les Spirituels, et que le P. Heysse éditait récemment (voir *Bull.* I, nº 508). Ici, laissant de côté toute discussion sur la pauvreté du Christ ou des apôtres, il se borne à défendre l'*usus facti* tel qu'il était défini par la bulle *Exiit qui seminat.* Il accepte avec une résignation attristée le nouvel état de choses, mais espère encore que Jean XXII pourra être amené à changer d'avis. Le texte du ms de Durham est édité avec l'aide de *Bruxelles Bibl. roy. II 1159.*

Gauthier de Chatton, au contraire, consacre une part importante de son *Tractatus de paupertate evangelica* à la question de la pauvreté du Christ. Non sans subtilité il s'efforce ensuite d'expliquer la bulle papale dans un sens qui laisse intact tout l'idéal franciscain. Il termine en réfutant, comme Richard de Conington, les vues du dominicain Nicolas Trivet. Une autre version de ce traité existe, incomplète, dans *Florence Laur. S. Croce Plut. 31 sin. 3* ; Melle D. est portée à la croire postérieure à celle de Durham. Le texte édité de cette dernière permet, grâce à quelques artifices typographiques, de la reconstituer. Gauthier de Chatton a traité une troisième fois le même sujet dans son Commentaire des Sentences, l. 4 : *Utrum Christus viveret per carentiam omnium rerum tam in proprio quam in communi.* Cette question, moins étroitement apparentée au traité de Durham que la version de Florence, semble être une première ébauche qui aurait précédé de peu les deux autres rédactions.

La troisième pièce du ms de Durham est anonyme et mutilée. L'auteur, un franciscain sans doute, est partisan de l'absolue pauvreté du Christ et des apôtres. Melle D. a renoncé à publier ce fragment ; nous le regrettons, car sa plus grande partie, nous dit-elle, discute le sens exact des termes « hérétique » et « hérésie ». H. B.

630. D. BIGONGIARI. *Notes on the Text of the Defensor Pacis of Marsilius of Padua.* — Speculum 7 (1932) 36-49.

Sans prétendre épuiser le sujet, M. B. propose une série de corrections au texte du *Defensor pacis* édité par M. Previté-Orton (voir *Bull.* I, nº 53). Ces corrections sont heureuses et fort bien justifiées. Elles remédient à des coupures de mots incorrectes (par ex. *administrandum = ad ministrandum, expositione = ex positione,* etc.), à un mauvais choix de variantes, à des erreurs de copistes manifestes, et surtout à une ponctuation défectueuse de périodes parfois très compliquées.

L'article de M. B. est paru avant l'édition de M. Scholz (voir *Bull.* II, nº 420), trop tard cependant pour pouvoir être utilisé par celle-ci. Et c'est dommage, car de toutes les incorrections signalées par M. B. la nouvelle édition n'en a éliminé que trois ou quatre. H. B.

631. G. LAEHR. *Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des ausgehenden Mittelalters.* — Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken 23 (1931-32) 120-181.

La donation de Constantin a servi d'argument au moyen âge pour

défendre toutes les opinions, depuis le pouvoir universel temporel de l'Église, et même sa primauté spirituelle, jusqu'à son incapacité à toute domination terrestre. M. L., qui retraçait naguère son histoire au début du moyen âge (*Die Konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zu Mitte des 14. Jahrhunderts*, Berlin, 1926), la poursuit ici jusqu'au XVIe siècle.

Après les dernières luttes entre la papauté et l'empire pendant la première moitié du XIVe siècle, les premiers humanistes et les nombreux traités provoqués par le grand schisme n'apportent aucune idée nouvelle. Que l'on condamne la donation comme cause de tous les maux et de toutes les hérésies ou qu'on la défende, personne ne songe à mettre en doute son authenticité. Beaucoup, comme Gerson et Thierry de Niem, sont d'avis que le pape tient de Constantin et non du Christ son pouvoir temporel et sa primauté de juridiction.

En Angleterre la donation de Constantin occupe une place importante dans les luttes de Wyclif contre le pouvoir et les possessions temporelles de l'Église. Elle est pour lui l'unique fondement du pouvoir temporel et aussi de la primauté spirituelle du pape, car celle-ci pas plus que celle-là ne peut s'appuyer sur un texte de l'Écriture. Les deux glaives ont été confiés par le Christ à l'Église, c'est-à-dire non pas au seul clergé, mais à l'Église universelle, clercs et laïques. La donation de Constantin n'est pas une restitution comme on le prétend à la curie ; elle n'est qu'une *perpetua elemosinacio*, dont les conséquences furent d'ailleurs funestes à l'Église. Condamnées à plusieurs reprises, ces idées de Wyclif n'en eurent pas moins une grande influence en Angleterre et, par Hus, en Bohême.

Jusqu'ici aucun doute sérieux n'avait ébranlé l'authenticité de la donation. L'esprit nouveau de la Renaissance allait susciter coup sur coup trois attaques, indépendantes l'une de l'autre, dont elle ne se relèverait plus : en Allemagne la *Concordantia catholica* de Nicolas de Cues, en Italie la *Declamatio* de Laurent Valla, en Angleterre le *Repressor* de Reginald Pecock. M. L. compare entre eux ces trois points de vue qui se complètent : celui du juriste chez Nicolas de Cues, de l'humaniste chez Valla, de l'apologiste chez Pecock qui écrivait contre les Lollards anglais. Ce fut le pamphlet de Valla qui eut le plus grand retentissement. La curie elle-même vit s'entamer sa confiance ; elle préféra parler désormais de la donation carolingienne et du pouvoir de prééminence sur les États que l'Église tient du Christ. Beaucoup de canonistes cependant continuèrent longtemps encore à invoquer la donation de Constantin en faveur de leurs thèses. Ce n'est que plus tard, après Baronius et Bellarmin, que la donation cessa définitivement de jouer un rôle dans les questions du pouvoir papal et des relations entre Église et État. H. B.

632. *Speculum Christiani. A Middle English Religious Treatise of the 14th Century*, edited from all extant MSS., with introduction and critical notes, by G. HOLMSTEDT. — Oxford, University Press, 1930 ; in 8, CCV-241 p.

Le *Speculum Christiani* connut au moyen âge une large diffusion. M. H. n'en a pas retrouvé moins de 66 mss, auxquels il faut ajouter plusieurs éditions de la fin du XVe et du début du XVIe siècle. C'est une compilation sur divers sujets religieux, comprenant un prologue et huit *tabulae*. Les quatre dernières *tabulae* ne contiennent guère que des sermons et des prières. Les quatre premières, par contre, intéressent davantage la théologie : la première est consacrée aux symboles des Apôtres et de S. Athanase, la deuxième aux dix commandements de Dieu, la troisième aux œuvres de miséricorde corporelles et spirituelles, la quatrième aux sept péchés capitaux et aux sept vertus principales.

La plus grande partie de la longue introduction (p. XIX-CLXXIV) est réservée à la description des mss, à l'étude de leur langue, à la recherche de leur filiation. Tous les mss sont écrits en latin, avec quelques parties en anglais, sauf un seul complètement en anglais : *Londres Brit. Harl. 6580*. C'est celui-ci qu'édite M. H., en le collationnant avec les passages en langue vulgaire des autres mss, et en ajoutant en regard le texte latin de *Lansdowne 344*. Cette édition est faite avec le soin le plus minutieux.

Un chapitre spécial de l'introduction étudie la question de date et d'auteur. Les plus anciens mss remontent à la fin du XIVe siècle ; d'autre part, l'auteur cité le plus récent semble être Richard Rolle († 1349). Ces deux données circonscrivent donc l'époque de composition à la seconde moitié du XIVe siècle. La compilation a souvent été attribuée à Jean Watton ; M. H. trouve les motifs de cette désignation insuffisants et préfère, avec raison, rester dans le vague : l'auteur était un clerc, probablement un franciscain. L'ouvrage, écrit en latin, fut traduit par un Lollard pour servir à la prédication, et sans doute aussi pour devenir un manuel de dévotion à l'usage des laïques. H. B.

633. A. Kihlbom. *CR de Speculum Christiani, ed. by G. Holmstedt* (voir *Bull.* II, nº 632). — Studia neophilologica 4 (1931-32) 84-90.

Omettant plusieurs remarques, précieuses pour le philologue, sur la description ou la langue de certains manuscrits, retenons celle qui vise la date de composition du *Speculum Christiani*. Se basant sur une citation de Richard Rolle, M. Holmstedt concluait que la compilation devait être postérieure à 1350. M. K. précise que la citation en question, non identifiée par l'éditeur, est empruntée d'après E. H. Allen (*Writings ascribed to Richard Rolle*, p. 405) à l'*Incendium amoris* ; mais en même temps il fait remarquer que la citation se rencontre dans la partie de la huitième *tabula* regardée par l'éditeur lui-même comme un appendice ne faisant pas primitivement corps avec le *Speculum*. L'argument perd donc toute valeur. La date de 1350 pourrait toutefois être maintenue comme *terminus a quo* grâce à un autre passage de la cinquième *tabula* ; mais il faudrait prouver qu'il s'agit là d'un emprunt réel à Richard Rolle, *Form of Living*, et exclure l'existence d'une source commune.

Malgré le grand nombre de mss recueillis par M. Holmstedt, le titre « edited from all extant MSS. » est quelque peu téméraire ; M. K. en

ajoute déjà un nouveau : *Thoresby 530*, ainsi que deux éditions : Paris 1500 et 1521. H. B.

634. D. M. PLANZER O. P. *Das Horologium Sapientiae und die Echtheit der Vita des seligen Heinrich Seuse O. P.* — Arch. Fratr. Praed. 1 (1931) 181-221 (à suivre).

L'étude commencée par le P. P. est un appoint sérieux en faveur de l'authenticité de la *Vita* de Suso. Elle n'a pas l'intention d'embrasser le problème dans toute son ampleur, mais de traiter un point aux limites précises : la comparaison entre la *Vita* et l'*Horologium sapientiae.* Ce choix est heureux, car l'authenticité de l'*Horologium* est hors de doute et nombreux sont les manuscrits très anciens qu'on en possède. D'autre part, nul n'était mieux à même d'entreprendre ce sujet que le P. P. qui prépare une édition critique de l'*Horologium.*

Cette première partie de son étude expose d'abord avec grande clarté l'état de la question (cf. *Bull.* I, nº 941), en soulignant sobrement la faiblesse des adversaires de l'authenticité. Laissant de côté toute comparaison des doctrines, le P. P. examine ensuite trois cas où l'*Horologium* est certainement la source de la *Vita* (ch. 2-4). De la comparaison détaillée des passages parallèles en même temps que de l'unité littéraire de cette partie de la *Vita,* il peut conclure qu'une source commune n'est guère possible, que l'existence d'un intermédiaire allemand, remaniement de l'*Horologium,* est invraisemblable et que la seule explication satisfaisante est l'identité d'auteur pour la *Vita* et l'*Horologium.*

La suite de l'exposé, qu'il faut espérer voir paraître bientôt, renforcera la solidité de cette preuve. H. B.

635. W. THIMME. *Ueber Verfassenschaft und Zuverlässigkeit der Vita H. Seuses.* — Theol. Stud. Krit. 103 (1931) 371-428.

En même temps que M. Senn (voir *Bull.* I, nº 941) et le P. Planzer (voir *Bull.* II, nº 634), M. Th. a cru que la question de l'authenticité de la *Vita* de Suso valait la peine d'être reprise. Indépendamment l'un de l'autre, ces trois auteurs arrivent à des conclusions identiques dans leurs grandes lignes, et cette concordance renforce singulièrement la thèse de l'authenticité que l'on aurait pu croire fort compromise il y a quelques années.

La critique avait commencé par mettre en doute le prologue placé par Suso en tête du recueil authentique de quelques-uns de ses écrits. M. Th. montre qu'il y a, au contraire, des raisons convaincantes qui militent en faveur de l'authenticité de ce prologue. Si ce point est acquis, le recueil est bien l'œuvre de Suso, et la *Vita* qui y est incluse ne peut être contestée sans arguments sérieux. L'examen des principaux griefs (M. Th. suit surtout l'argumentation de N. Heller) ne révèle rien de décisif contre la *Vita.* Les visions qu'elle rapporte ne lui sont pas particulières ; nombreux sont les parallèles avec d'autres écrits de Suso. Et même si l'on ne croit

pas pouvoir suivre jusqu'au bout M. Th. dans l'explication psychologique de ces phénomènes extraordinaires, la valeur historique de la *Vita* n'en est pas atteinte. La comparaison entre les chapitres 2-4 de la *Vita* et l'*Horologium sapientiae*, sans être poussée avec autant de détails, arrive aux mêmes résultats que le P. Planzer.

Pour résoudre les difficultés que présente néanmoins le texte de la *Vita*, M. Th. tente de distinguer avec quelque précision les notes d'Élisabeth Stagel, profondément remaniées d'ailleurs par Suso, et des additions manifestes. La majeure partie de ces additions aurait été insérée dans la *Vita* par Suso lui-même ; le reste, provenant d'Élisabeth Stagel ou de Suso, aurait été ajouté après sa mort par un de ses confrères. Quoi qu'il en soit de ces explications, très vraisemblables, l'authenticité globale de la *Vita* semble désormais solidement établie. H. B.

636. L. MASCETTA CARACCI. *Sui sentimenti religiosi di F. Petrarca.* — Civiltà moderna 4 (1932) 559-603.

On s'est déjà beaucoup disputé à propos des idées religieuses de Pétrarque. M. M., avec le seul souci de la vérité nous dit-il, s'en prend aux apologistes du poète. Selon lui l'adhésion de Pétrarque à la foi, adhésion plus ou moins passive, plus ou moins sincère, recouvre en réalité un plein accord avec l'hérésie. Sans doute, jamais Pétrarque n'a renié ouvertement sa foi, jamais il ne s'est déclaré explicitement pour des doctrines opposées à l'enseignement de l'Église : la prudence la plus élémentaire exigeait cette attitude. Mais dans certains écrits, les *Epistolae sine nomine* surtout, où il s'est exprimé avec moins de contrainte, on peut saisir des traces de sa véritable pensée.

Avec les hérétiques de son temps, Spirituels, Fraticelles, Bégards, il applique à l'Église romaine les visions de l'Apocalypse, s'élève contre ses richesses, lui dénie tout droit de propriété, ne reconnaît plus en elle qu'une institution humaine ; la pierre sur laquelle elle est fondée n'est pas Pierre, mais le Christ. Avec les Cathares et les Albigeois, il admet un certain dualisme manichéen, qui va de pair, d'autre part, avec une tendance à l'incrédulité.

Thèse excessive, semble-t-il. Si Pétrarque, comme beaucoup d'esprits éclairés qui n'étaient pas pour cela moins croyants, s'est attaqué aux abus dont souffrait l'Église, s'il ne s'est pas tu devant les pasteurs oubliant leurs fonctions spirituelles, s'il n'a pu étouffer certaines rancunes, il est difficile de reconnaître en lui l'hérétique et l'incrédule dont M. M. trace le portrait. Il n'est pas sûr que Pétrarque se soit opposé à toute propriété de l'Église, ni qu'il n'ait pas cru à son institution divine. P. 574-575, il est préférable de dire avec P. Piur que Pétrarque n'a en vue que la simonie et non, en même temps, le dualisme des Cathares. Et dans le *nascendi genus obnoxium peccato* du *De remediis* I, 14 (p. 598-599) faut-il voir du manichéisme, et non simplement la croyance au péché originel ?

H. B.

637. S. H. Thomson. *A Gonville and Caius Wyclif Manuscript.* — Speculum 8 (1933) 197-204.

M. Th. détaille le contenu de *Cambridge Gonville and Caius College 337*. Ce recueil d'ouvrages de Wyclif se révèle un des plus importants parmi ceux — pas très nombreux d'ailleurs — que conserve la Grande Bretagne. Il est l'œuvre d'au moins quatre scribes et semble remonter, dans sa majeure partie, au dernier quart du XIVe siècle. Pour trois traités, le *De universalibus*, le *De dominio divino* et le *De statu innocentiae*, c'est le meilleur texte connu jusqu'à présent. Pour les autres, le *De mandatis divinis*, le *De benedicta incarnatione* et le *De compositione hominis*, il est aussi bon que n'importe quel autre manuscrit. Il contient en outre (f. 181r-182r) un prologue au *De mandatis divinis* qu'il est le seul à avoir conservé. M. Th. en publie le début. H. B.

638. I. H. Stein. *Another 'Lost' Chapter of Wyclif's Summa de ente.* — Speculum 8 (1933) 254-255.

Récemment (voir *Bull.* I, no 761) M. Thomson comblait une lacune de l'édition de la *Summa de ente* par H. Dziewicki (l. 1 tr. 4). M. S. signale un autre manuscrit qui peut rendre le même service : *Prague Univ. 1762* (*IX E 6*). D'origine tchèque, écrit probablement entre 1395 et 1400, il contient à peu près en entier les trois premiers traités du livre 2 de la *Summa de ente*. Il peut suppléer aux feuillets manquant dans le manuscrit employé par Dziewicki, indépendamment d'autres menues corrections du texte édité. H. B.

639. I. H. Stein. *An Unpublished Fragment of Wyclif's Confessio.* — Speculum 8 (1933) 503-510.

Les trois éditions que connut le *Tractatus minor de eucharistia* (appelé *De eucharistia confessio* par W. W. Shirley) sont basées sur des manuscrits anglais et s'arrêtent à ces mots : *sed credo quod finaliter veritas vincet eos*. Dans les trois manuscrits continentaux qu'on en connaît aujourd'hui, *Vienne Nat. 1387* et *4343*, *Prague Univ. XI E 3* (qui contient le traité en double exemplaire) le texte continue jusqu'à la fin réelle de l'ouvrage.

M. S. publie ce fragment inédit (p. 505-510) en reproduisant scrupuleusement *Vienne 1387* ; les variantes des autres mss sont indiquées en notes. Le ms de Vienne étant loin d'être sans défaut, cette méthode a le désavantage de forcer souvent le lecteur à reconstituer lui-même un texte compréhensible en recourant à l'apparat critique. H. B.

640. I. H. Stein. *The Latin Text of Wyclif's Complaint.* —Speculum 7 (1932) 87-94.

M. S. a déjà signalé l'existence dans *Florence Laur. Plut. XIX cod. 33* d'une version latine de la *Complaint* de Wyclif, dont on ne connaissait jusqu'ici que le texte anglais (voir *Bull.* I, no 764). Il l'édite ici, reprodui-

sant aussi fidèlement que possible le texte de ce manuscrit, assez mauvais.

La requête de Wyclif, écrite pour être présentée au parlement en 1382, comprend quatre parties : 1. liberté pour tous les religieux professant une règle particulière d'abandonner celle-ci pour suivre la règle plus parfaite transmise aux apôtres par le Christ ; 2. droits du pouvoir séculier sur les biens et les personnes d'Église ; 3. droit de se soustraire au paiement des dîmes ecclésiastiques ; 4. droit de prêcher la permanence de la substance du pain dans l'eucharistie après la consécration.

Quelques inexactitudes dans le texte : p. 88, l. 21, lire *illud* ; p. 91, l. 45, lire *modo* ; p. 92, l. 6, la correction *afferri* est inutile, lire *nec sacrificia eidem reddi sed aufferri, alio fideli... substituto* ; p. 93, l. 21, lire *doctrina* ; p. 94, l. 10, omettre *hic* et corriger *versus* en *vere*. H. B.

641. B. F. M. Xiberta O. Carm. *Textus mariales ex operibus Mag. Michaelis Bononiensis extracti.* — Anal. Ord. Carmel. 7 (1931) 259-278 ; 8 (1932) 65-90.

Le P. X. publie quelques textes qui illustrent ce qu'il a dit récemment de la doctrine mariale de Michel de Bologne (*De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum*, Louvain, 1931, p. 384-385). Le fragment le plus important (p. 260-278) est l'article *Conceptio* du *Dictionarium*, où Michel de Bologne a reproduit presque littéralement l'opuscule spécial qu'il avait dédié à la défense du privilège marial. Les autres fragments sont extraits du même *Dictionarium* (articles *Arca, Ardor, Argentum, Ascendere, Aurora, Caelum, Caput, Castellum et Castrum, Cedrus, Corona, Crescere*) ou du Commentaire sur les Psaumes (Ps. 21, 15 : *Factum est cor meum tamquam cera liquescens* ; 67, 9 : *Deus cum egredereris* ; 103, 19 : *Fecit lunam in tempore*).

Tous ces textes sont empruntés à *Bologne Univ. 860*.

H. B.

642. L. L. Hammerich. *Der Dichter des « Ackermann ».* — Zeitschr. deutsche Philol. 56 (1931) 186-188. xvᵉ s.

M. Bernt avait identifié récemment (voir *Bull.* II, nº 438) Jean de Saaz, auteur de l'*Ackermann aus Böhmen*, avec le Jean de Saaz qui apparaît comme un des chefs du parti hussite jusqu'aux environs de 1434. Un examen plus attentif des archives de Prague nous apprend que le poète, devenu notaire de cette ville en 1411, dut mourir vers 1414. L'identification proposée perd donc tout fondement. H. B.

643. A. Bernt. *Zu Person des Ackermanndichters.* — Zeitschr. deutche Philol. 56 (1931) 188-194.

M. B. reconnaît que Jean de Saaz le poète et Jean de Saaz le taborite sont nécessairement deux personnages différents (cf. *Bull.* II, nº 642). Ce dédoublement fait, il enrichit de détails nouveaux l'histoire de l'un

et de l'autre. Retenons, pour le taborite, que son traité latin est édité par J. Sedlák et que F. M. Bartoš en place la composition en 1422.

H. B.

644. G. CLAMENS. *La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de Thomas a Kempis.* Thèse. — Lyon, Imprimerie des Missions africaines, 1931 ; in 8, VIII-124 p.

Au danger d'encourir le reproche d'avoir préjugé la question de l'auteur de l'*Imitation*, M. C. a préféré à bon droit le risque de devoir se répéter parfois, et il a divisé son exposé en deux grandes parties : les œuvres certainement authentiques de Thomas a Kempis et l'*Imitation*. Les deux parties se répondent exactement, pour la forme et pour le fond, et la conclusion s'impose : l'auteur de l'*Imitation* ne peut être que Thomas a Kempis lui-même. Il importe de souligner ce résultat après les efforts récents (cf. *Bull.* I, nos 442, 443, 947) pour trouver un désaccord entre la doctrine de l'*Imitation* et des autres traités de Thomas. M. C. examine en particulier la question de la vision de Dieu. Il ne croit pas, comme le P. Reypens, que Thomas a Kempis admette la possibilité, dès ici-bas, d'une vision transitoire de l'essence divine. C'est aussi l'avis de dom Huijben. Pas plus dans le *De elevatione mentis* ou le sermon 11 que dans l'*Imitation*, le sommet de la contemplation mystique n'est la vision béatifique. Thomas n'admet, pour certaines âmes privilégiées, qu'une vision inférieure, différente de la vision des bienheureux non seulement par la durée, mais par sa nature : elle ne se réalise que *ex latere, modice, obscure*.

La dévotion à l'humanité du Christ chez Thomas a Kempis est exposée avec beaucoup de méthode et basée sur un dépouillement minutieux de tous ses traités. C'est la doctrine de la dévotion affective telle que la répandirent saint Bernard et saint Bonaventure. De l'humanité du Christ, que l'on s'efforce maintenant d'imiter dans ses moindres détails, l'âme pieuse s'élève à la contemplation de sa divinité et à l'union avec Dieu. Nous croyons néanmoins que M. C. exagère lorsque, parlant de l'imitation du Christ, il dit que « la conception de Kempis rejoint celle de saint Paul » (p. 34).

H. B.

645. W. HORBERT. *Metaphysik des Marsilius Ficinus.* Inaugural-Dissertation. — Koblenz, Görres-Druckerei, 1930 ; in 8, 60 p. Mk. 1.

M. H. parcourt rapidement les divers degrés de la hiérarchie des êtres telle que se l'est représentée Marsile Ficin, surtout dans sa *Theologia platonica* : les concepts d'être, d'essence, de forme ; la matière, la qualité, l'âme en général (nature, espèces), l'âme humaine (origine, nature, immortalité, relation au corps), l'ange, Dieu (nature, unité, providence). Il termine par un bref aperçu sur l'attitude de Ficin à l'égard de la philosophie antique, sur ses emprunts aux néoplatoniciens, aux Pères et aux scolastiques.

Travail appliqué, mais qui sent encore un peu trop le fichier.

H. B.

Octobre 1934

646. J. Hollnsteiner. *Rechtshistorische Studien zum Problem des Primates.* — Jahrbuch der Österreichischen Leo-Gesellschaft (1933) 87-127. 1er s.

Les deux parties de cet article présentent un caractère bien différent. La première (p. 87-109) est une recension du livre de C. Caspar sur la papauté. L'auteur est animé d'un esprit polémique. Il semble n'avoir pas compris les intentions de l'historien qu'il combat. Il y a certes injustice à accuser M. Caspar de présenter les faits suivant des vues préconçues et de prétendre que la primauté fut l'œuvre de l'esprit dominateur, des intrigues et des menées romaines. Les lecteurs des deux volumes déjà parus se sont plu à reconnaître au contraire le souci d'impartialité qui a présidé à la composition de l'ouvrage, et à saluer le soin de M. Caspar à éviter les explications simplistes et passionnées des initiatives du pontificat romain.

M. H. n'a discuté en spécialiste aucun cas difficile. Certains détails signalés par lui pourront servir à compléter ou rectifier certains points. Nous avons nous-mêmes marqué ailleurs (cf. *Bull.* I, nº 966) avec force ce qui nous sépare, dans les questions les plus graves, de l'éminent historien protestant.

La seconde partie (p. 110-127) nous transporte au XVe siècle. Elle est consacrée à démontrer que le concile de Constance, lorsqu'il proclama la supériorité du concile sur le pape, n'entendait pas énoncer une proposition dogmatique, mais seulement parer à des embarras créés par la fuite du pape. M. H. connaît parfaitement les documents, qu'il a publiés en collaboration avec H. Finke et H. Heimpel. Il était donc bien placé pour exposer les arguments de sa thèse. Il l'a fait avec une grande clarté.

B. C.

647. G. H. Joyce S. J. *Christian Marriage : an Historical and Doctrinal Study* (Heythrop series 1). — London, Sheed and Ward, 1933 ; in 8, xiii-632 p. Sh. 21.

Ce magistral ouvrage du P. J. met en pleine clarté la doctrine chrétienne du mariage. La valeur apologétique d'un pareil livre n'échappera à personne. Aux théories et aux pratiques actuelles il est bon d'opposer, avec objectivité et sérénité, la doctrine professée par l'Église aux cours des siècles pour maintenir intact l'idéal du mariage chrétien.

Mais il nous faut dégager ici la grande part que fait l'auteur à l'histoire de la doctrine, des origines au concile de Trente. Il débute par un chapitre

sur le mariage et la loi naturelle, puis il étudie du point de vue historique l'élément constitutif du mariage, le contrat sacrement, la juridiction compétente, l'indissolubilité, la dissolution du lien, l'empêchement de parenté. Pour toutes ces questions l'essentiel est dit avec une admirable précision et une remarquable clarté. C'est le grand mérite de l'auteur. Il a fait largement usage des ouvrages de Freisen, d'Esmein et de Fahrner, mais il est retourné aux sources et a su faire un choix qui lui permet de nous donner de l'évolution historique des vues parfaitement mises au point. Trois chapitres sont consacrés à l'indissolubilité. Dans la conclusion de l'enquête pour les cinq premiers siècles (p. 327), le P. J. écarte trop rapidement certains écrivains qui ne professent pas l'indissolubilité absolue. Il est intéressant de noter à quels arguments on recourt pour fonder l'indissolubilité : les uns font appel au droit divin positif, les autres au symbolisme du sacrement, d'autres encore au droit naturel ; enfin, on juxtapose toutes ces raisons. J. L.

648. E. PETERSON. *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums.* Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie. — Hochland 30, II (1933) 289-299.

La théologie politique veut intégrer les formes politiques dans le système chrétien. Luc prélude à cet effort en signalant le synchronisme de la naissance de Jésus et du règne d'Auguste. Origène, après Méliton, l'exploite et y voit une double disposition providentielle : la réduction à l'unité des nationalismes pluralistes évidemment favorable à la diffusion du Christianisme, et surtout la préparation à l'intelligence du pacifique message chrétien que constitue la *Pax romana*. Eusèbe, théologien de cour, développe cette trouvaille en multipliant les coïncidences et en y ajoutant de son propre cru ces pensées nouvelles : 1. la paix de l'empire est l'accomplissement des prophéties anciennes sur la paix des peuples ; 2. la monarchie et le monothéisme s'appellent comme le pluralisme national entraînait le polythéisme. Enfin Orose vint, plus radical encore, qui fait remarquer — parmi d'autres nombreux rapprochements entre la légende d'Auguste et le récit de l'enfance du Christ — que l'économie ne comporte pas seulement l'inhumanation, mais que le Verbe devient *civis romanus* : ceci grâce au recensement prescrit peu avant sa naissance terrestre. Hippolyte et Augustin n'adoptent pas ce point de vue. Si l'unité de l'empire facilite l'évangélisation, ses prétentions à l'oecuménicité concurrencent le seul universalisme légitime, celui du règne du Christ. Dans cette perspective Auguste devient l'Antéchrist. B. R.

IIe s. **649.** R. S. WILSON. *Marcion.* A Study of a Second-Century Heretic. — London, J. Clarke, [1933] ; in 8, 190 p. Sh. 5.

Voici clairement exposée la doctrine de Marcion et le milieu historique où elle naquit. Le travail n'est peut-être pas toujours de toute première main, mais il semble avoir été soigneusement vérifié sur les sources. Il

est fortement inspiré de Harnack. On ne s'étonnera donc pas d'y retrouver les mêmes tendances. Les trois premiers chapitres reconstituent le milieu romain, esquissent l'histoire de Marcion et de sa généalogie spirituelle. Les chapitres suivants exposent sa théologie, sa christologie, et son œuvre scripturaire. Reste à raconter un peu l'histoire de l'église marcionite et à essayer de fixer la place de son fondateur dans la pensée religieuse. La description des doctrines est agrémentée de réflexions parfois ingénues qui nous inclinent à croire que ce volume est une œuvre de jeunesse ou que son auteur, en tout cas, a pu conserver une aimable fraîcheur d'âme. On le constatera surtout dans l'évocation des mobiles psychologiques des écrivains anciens et en particulier de Marcion, ce « good man, good christian, but a little mistaken ». B. R.

650. C. DE L. SHORTT. *The Influence of Philosophy on the Mind of Tertullian.* — London, Elliot Stock, [1933]; in 8, 118 p. Sh. 4.6. III° s.

L'intérêt de ces pages se concentre autour des chapitres 3 (Dieu), 4 (l'âme) et 5 (la morale). Les autres, ceux qui précèdent surtout, sont de caractère plus général, trop élémentaires et trop rapides pour être vraiment originaux. Cependant les rapprochements y abondent entre la pensée ou les expressions de Tertullien et du stoïcisme, avec ce que le Portique a pu reprendre à l'Académie. La loi et la nature, la substance de l'âme, la raison, le sommeil et la mort, la vertu, toutes idées dont Tertullien a su faire son profit sans cesser d'abominer leurs auteurs. M. S. s'est efforcé avec bonheur de faire comprendre l'attitude apparemment contradictoire, en réalité assez réaliste et nuancée, de l'apologiste devant la philosophie. Il nous montre son héros sous un aspect moins familier que celui du légalisme, moins profond aussi sans doute, mais bien réel. Le sujet est très fouillé, bien qu'il se présente sous les espèces d'un cours dégagé, un peu languissant et très coupé. B. R.

651. J. VÖGTLE. *CR de A. Beck, Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian* (voir *Bull.* I, n° 975). — Arch. kath. Kirchenrecht 112 (1932) 693-697.

M. B. ajoute quelques observations intéressantes à celles de M. Beck. Il fait remarquer, textes à l'appui, que si *lex fidei* est une expression innovée par Tertullien pour signifier les rapports entre Dieu et l'homme, l'idée est empruntée à saint Paul : c'est la *forma doctrinae* de Rom. 6, 17. *Forma* et *lex* sont synonymes de *regula*. B. R.

652. K. KUYPERS. *Der Zeichen- und Wortbegriff im Denken Augustins.* — Amsterdam, Swets en Zeitlinger, 1934; in 8, 99 p. Fl. 1.90. V° s.

Avec une extrême précision M. K. traite en grammairien des enseigne-

ments d'Augustin sur le « mot » et le « signe ». Un examen des écrits antérieurs au *De magistro* lui permet de donner de cet écrit capital une exégèse renouvelée. Il poursuit son étude en analysant ce que l'idée augustinienne de la μνήμη confère à sa conception du signe et du mot. Dans la même lumière uniquement formelle se meuvent les chapitres sur *credere* et *intelligere*, sur *vox* et *verbum*, sur la fonction des signes.

Dans toute cette suite si soigneusement présentée, la doctrine théologique n'a que peu à glaner : quelques détails à propos du *De magistro*, quelques suggestions sur les rapports entre croire et connaître.

Par contre le dernier chapitre est tout entier consacré à l'étude du sens symbolique de l'Écriture. On y trouvera l'exposé le plus étudié de ce qu'on pourrait appeler la technique du sens spirituel chez S. Augustin.

B. C.

653. E. Dinkler. *Die Anthropologie Augustins* (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte 4). — Stuttgart, W. Kohlhammer, 1934 ; in 8, XI-287 p. Mk. 18.

Livre important et remarquable. Plus encore que par la nouveauté de ses résultats, il vaut par l'esprit de compréhension et de large synthèse dont il est animé. Il s'ouvre par un rappel des doctrines paulinienne et néoplatonicienne sur l'homme. Suit un aperçu sur les deux sources de la pensée augustinienne : l'expérience religieuse et les données intellectuelles reçues du dehors.

Ici commence l'étude de l'anthropologie proprement dite. On va parcourir successivement l'état de l'homme primitif, au paradis et après la chute ; celui de l'humanité déchue : blessée et malade, elle doit se relever peu à peu, moyennant un combat, jusqu'à ce que soit reconquise la santé, dont les conditions sont étudiées. Après un chapitre eschatologique : « mort et résurrection », le livre s'achève sur un examen de « l'essence de l'homme et le problème du temps ».

M. D. estime avec raison que l'on ne peut comprendre Augustin si l'on ne se place simultanément au triple point de vue de la théologie, de la philosophie et de l'expérience, et si l'on ne consent à reconnaître que, abondant en vues profondes, le grand penseur ne les a pas toujours harmonisées ; son génie sans doute répugnait à trop de logique.

Tout n'est pas pour autant sur le même plan, et la clairvoyance consiste à discerner les dominantes. M. D. relève d'abord la recherche de Dieu. Dieu est but suprême auquel va tout l'homme. Augustin en est si profondément convaincu que cette vérité imprègne sa métaphysique. Celle-ci sera plus encore qu'intellectualiste à la façon de Plotin, ou que christocentrique à la manière de S. Paul, strictement théocentrique.

Il est notable aussi que, pour Augustin, l'attraction de l'homme déchu vers son Dieu se fait, par une sorte de divine pédagogie, en un mouvement continu plutôt que par contrastes et oppositions, encore que la contradiction entre chair et esprit, corps et âme, soit reconnue par lui, mais il a le vif sentiment de l'interdépendance des deux composants de la

nature humaine, au point qu'on a pu penser à tort qu'il admettait l'unité substantielle de l'homme. La façon dont Augustin comprend le temps, dans lequel se meut la vie humaine, achève de montrer combien sa pensée est psychologie autant qu'ontologie ou théologie. On a écrit que l'homme augustinien est fort semblable à l'homme Augustin. Le penseur d'Hippone reste donc lui-même. Il garda beaucoup de son néoplatonisme, il subit l'influence paulinienne, mais en somme il a librement créé une synthèse, imparfaite et mal équilibrée parfois, toujours en voie de perfectionnement, mais puissante.

Tels sont les traits saillants de cette étude. Elle a le grand mérite de ne pas simplifier ce qui est complexe. M. D. a raison de conclure qu'on ne peut fixer le centre de la synthèse augustinienne ni dans l'idée de la vision divine, ni dans celle de la charité, ni dans celle de l'être et du temps : « tous ces centres coexistent et leur importance est variable » (p. 251).

B. C.

654. M. DE LAMA O. S. A. *S. Augustini doctrina de gratia et praedestinatione* (Ex opere imperfecto contra Julianum excerpta). — Augustae Taurinorum, Marietti, 1934 ; in 8, VIII-155 p. L. 8.

Voici une formule nouvelle. De larges tranches de l'*Opus imperfectum* sont transcrites fidèlement, rangées suivant leur ordre sous des titres qui en résument le contenu. Presque toutes les sections sont suivies d'une *Adnotatio* où le P. de L. s'efforce de préciser, en fonction du vocabulaire technique de la théologie, la portée des phrases d'Augustin.

Voici les sujets, empruntés aux livres 1, 5, 6 : *Peccatum originale et iustitia Dei, peccatum originale et voluntas hominis ; gratiae munus ; peccatum originale et libertas hominis ; de causa reprobationis negativae ; de gratuitate gratiae ac praedestinationis ; de origine mali moralis ; de essentia voluntatis creatae ; de possibili et necessario ; de relatione inter possibile et necessarium.*

Les notes principales concernent le concept augustinien de la liberté et la préparation de la volonté par la grâce. Il est regrettable que le ton soit uniformément celui du panégyrique et que l'on n'ait pas toujours su éviter l'anachronisme de la transposition de la pensée augustinienne en formules scolastiques. Était-il indiqué d'expliquer la cause de la « réprobation négative » en citant un long texte de S. Thomas (p. 30) ? Et n'y a-t-il pas un peu d'imprudence à reconnaître chez Augustin le système « augustinien » de l'accord entre grâce et libre arbitre (p. 140-141) ?

B. C.

655. L. CECCHINI. *Il problema morale in S. Agostino.* — Reggio Emilia, Libreria Editrice « Frate Francesco », 1934 ; in 8, 121 p. L. 7.

L'auteur avertit qu'elle ne vise pas à l'originalité et qu'elle envisagera

la morale augustinienne du point de vue surtout philosophique. Après une rapide introduction, de courts chapitres parlent de Dieu, de l'homme, de sa fin, de la charité, de l'intériorité de l'acte moral et du problème du mal. B. C.

656. C.-V. von Horn. *Beiträge zur Staatslehre St. Augustins nach « De civitate Dei »*. I. — Breslau, Ostdeutsche Verlagsanstalt, 1934 ; in 8, 58 p. Mk. 1.80.

Modeste opuscule. Les 38 pages du texte ne traitent que de trois questions : l'idée de l'état, son origine, sa finalité. Le traitement est court. Le point de vue est celui du droit, mais le point de départ d'Augustin étant celui de la philosophie religieuse, il est difficile d'isoler les facteurs proprement juridiques.

Les notes, reportées à la fin du volume, sont très bonnes. Elles témoignent d'une information étendue et réfléchie. B. C.

IXe s. **657.** W. Seul. *Die Gotteserkenntnis bei Johannes Skotus Eriugena unter Berücksichtigung ihrer neuplatonischen und augustinischen Elemente*. Inaugural-Dissertation. — Bonn, L. Neuendorff, 1932 ; in 8, 45 p.

La dissertation de M. S. a été présentée en 1927. Le texte aujourd'hui publié n'en développe que deux chapitres : *Die Gotteserkenntnis in der Frühscholastik*, et : *Das unmittelbare Erkennen Gottes aus der Seele*. Le premier ne contient rien de bien neuf. Quant au second, il rassemble un choix restreint mais judicieux de textes érigéniens touchant la connaissance de soi, les analogies psychologiques de la Trinité, les facultés intellectuelles, la connaissance négative et affirmative, les théophanies. M. S. se flatte de retrouver des traces caractéristiques du néo-platonisme plotinien, sans toutefois espérer qu'on puisse établir entre Plotin et Jean Scot un lien direct. D'autre part, il regrette que ses occupations l'empêchent d'étudier Erigène en rapport avec Nicolas de Cues, Spinoza, Rosmini et Gioberti (p. 5). Que ne s'est-il contenté d'étudier Scot de plus près dans son propre texte ainsi que dans l'ensemble de ses sources certaines ! Je suis sûr qu'il n'aurait pas parlé d'une preuve de l'existence de Dieu tirée soit de la conscience que l'âme a d'elle-même, soit de l'intuition qu'elle a de l'essence suprême. Au reste, cette intuition, conditionnée et mesurée par les « théophanies », ne nous paraît pas atteindre la perfection que lui accorde M. S.

Dans un *Nachtrag*, M. S. nous apprend que le professeur Goswin Frenken a découvert un nouveau témoin manuscrit du premier livre du *De divisione naturae* : *Cologne Stadtarchiv W 4° 225*, du XIIe siècle. Il porte au verso du dernier feuillet ces mots : *Iohannis cardinalis Romanus Scauro et intitulatur Periphision*. M. C.

XIe s. **658.** C. Erdmann. *Endkaiserglaube und Kreuzzugsgedanke im*

11. Jahrhundert. — Zeitschr. Kirchengesch. 51 (1932) 384-414.

Si peu que ce soit, les idées eschatologiques du XIe siècle peuvent avoir contribué à l'éclosion et plus encore à l'interprétation des croisades. Il n'est donc pas sans intérêt de connaître et de circonscrire ces idées. M. E. interroge les principaux textes : la *Vita Paschalis II* du *Liber pontificalis* (au sujet de Rainerus de Florence) ; une *Epistolo ad Rainerum* (rééditée d'après l'unique manuscrit *Rome Vallic. B. 63*) ; la *Sibylla Tiburtina* ; la *Sybilla Cumaea* (rééditée en utilisant *Vat. Reg. lat. 571*) ; le *Panegyricus* de Benzo d'Alba ; le *De ortu et tempore Antichristi* d'Adso de Montier-en-Der (dont un passage est réédité d'après une recension interpolée). Voici les principaux résultats de l'enquête, où abondent par ailleurs les précisions chronologiques et littéraires. Vers 1090 Rainerus est convaincu que l'antéchrist est né, mais son opinion est loin d'être généralement acceptée. La *Sybilla Tiburtina* (antérieure à 1047) n'affirme pas la proximité de la fin du monde. La *Sybilla Cumaea*, contemporaine de Rainerus, non plus. Cependant, l'une et l'autre connaissent l'« empereur de la fin » et lui prêtent un rôle à Jérusalem. De son côté, Benzo d'Alba, commentant vers 1085 la *Sybilla Tiburtina*, annonce une véritable croisade à entreprendre bientôt par l'empereur eschatologique et ayant pour but la délivrance du tombeau du Christ. M. E. rapproche ici, sans vouloir se prononcer sur son origine, le plan oriental de Grégoire VII. Des idées analogues à celles de Benzo, se rattachant également à la *Sybilla Tiburtina*, se trouvent vers la fin du XIe siècle dans la recension interpolée d'Adso. Il va sans dire que le texte scripturaire *Et erit sepulcrum eius gloriosum* (Is. 11, 12), exploité par les Sybilles, est appelé à justifier ces perspectives de croisades. M. C.

659. J. CLAYTON. *Saint Anselm. A Critical Biography* (Science and Culture Series). — Milwaukee, Bruce Publ. Comp., 1933 ; in 8, XXVI-105 p. Dl. 1.75.

Cette « biographie critique » de saint Anselme raconte agréablement et sans longueurs la vie d'Anselme, telle que nous la révèlent les sources : Eadmer, Anselme lui-même, les chroniqueurs. Elle est destinée, comme la collection dont elle fait partie, à un public assez large. C'est pourquoi elle est dépourvue de notes documentaires. L'ordre suivi est celui de l'histoire : l'époque de saint Anselme ; la jeunesse ; l'abbaye du Bec ; Anselme au Bec ; les visites de l'abbé en Angleterre ; l'archevêque de Cantorbéry ; l'inimitié du roi ; l'appel à Rome ; Anselme à Rome ; les relations avec Henri ; le second exil ; les dernières années ; les miracles et la canonisation. Puis suivent deux chapitres littéraires et doctrinaux : Anselme comme philosophe et théologien ; le *Cur Deus homo* et les dernières œuvres.

M. C. passe fort rapidement sur la pensée. A cet égard, son travail nous paraît un peu superficiel. La partie biographique est beaucoup plus satisfaisante. Au surplus elle est écrite avec amour et enthousiasme. On lui

reprochera seulement qu'il n'y soit pas tenu compte, assez visiblement, de la littérature du sujet. M. C.

XIIe s. **660.** H. WEISWEILER S. J. *Das Sakrament der Firmung in den systematischen Werken der ersten Frühscholastik.* — Scholastik 8 (1933) 481-523.

Se limitant, comme il l'avait fait pour l'extrême-onction (cf. *Bull.* II, nº 247), aux ouvrages de théologie systématique du XIIe s., le P. W. retrace ici, et avec une égale perfection, l'évolution des idées théologiques au sujet du sacrement de confirmation. Trois problèmes ont été remués au XIIe s. : l'institution, l'efficacité, la nécessité de ce sacrement.

Deux théories se sont fait jour concernant l'institution : d'après maître Simon et les *Sententiae divinitatis* qui en dépendent, c'est le Christ lui-même qui est l'auteur du sacrement ; d'après Roland Bandinelli au contraire, ce sont les apôtres ; cette dernière opinion a prévalu chez Petrus Cantor et Robert de Courçon, qui ajoutent que la forme concrète a été instituée par l'Église.

La théorie de l'efficacité est commandée avant tout par le texte du Pseudo-Melchiade pour qui la confirmation nous fortifie pour la lutte contre le démon, et subsidiairement par le texte de Raban Maur selon lequel le baptême sanctifie l'âme, tandis que la confirmation lui donne le zèle de l'apostolat. Tout le XIIe siècle développe ces thèmes depuis l'école d'Anselme de Laon, en passant chez Hugues de Saint-Victor où l'on voit apparaître les sept dons du Saint-Esprit. Certains théologiens attribuent en outre à la confirmation le pouvoir de remettre les péchés, du moins véniels ; et dans les dernières décades du siècle, on parle d'une collation ou augmentation des vertus ; ou, avec Paganus de Corbeil, Pierre le Chantre, Robert de Courçon, d'un caractère sacramentel ; mais on en est encore aux premiers tâtonnements.

Quant à la nécessité du sacrement, la théorie est assez vague et l'évolution en est terne : appuyés, ici encore, sur le Pseudo-Melchiade, les théologiens, à partir de l'école d'Anselme de Laon, soulignent la nécessité de la confirmation, moindre cependant que celle du baptême et n'étant d'ailleurs aucunement une nécessité de moyen, puisque l'ignorance, en la matière, excuse de toute faute.

On aime à retrouver dans ce travail du P. W. la même richesse d'information et la même clarté d'exposition que l'on a constatées dans son étude parallèle sur l'extrême-onction. O. L.

661. GUILLAUME DE SAINT-THIERRY. *Meditativae orationes.* Texte et traduction par M.-M. DAVY (Bibliothèque des textes philosophiques). — Paris, J. Vrin, 1934 ; in 8, 293 p. Fr. 30.

Le texte des 12 méditations, rédigées vers 1128 par Guillaume de Saint-Thierry, tel qu'il est publié dans PL 180, 205-249, est incorrect et incom-

plet. Melle D. l'édite, avec traduction française en regard, d'après *Paris Maz. 776*, f. 1-12. A ce ms toutefois, il manque la seconde partie de la dernière méditation ; l'éditeur s'est contenté de reproduire le texte de Migne.

Une courte introduction nous initie à la doctrine théologique de l'ouvrage qui annonce, sans l'égaler, celle de la *Lettre aux frères du Mont-Dieu* : la prescience divine et le libre arbitre, l'image de Dieu en nous, l'illumination, la contemplation ; où, à côté de l'influence littéraire exercée par S. Bernard, se révèle l'influence doctrinale prépondérante de S. Augustin.

A signaler, p. 249-251, la note sur la seconde partie de la 11e méditation, d'un style très différent du reste de l'ouvrage, que Melle D. croit pouvoir maintenir comme authentique. O. L.

662. E. KERN. *Das Tugendsystem des heiligen Bernhard von Clairvaux.* — Freiburg i. Br., Herder, 1934 ; in 8, XVI-98 p. Mk. 3.50.

663. É. GILSON. *La théologie mystique de saint Bernard* (Études de philosophie médiévale 20). — Paris, J. Vrin, 1934 ; in 8, 253 p. Fr. 25.

La dissertation de M. K. n'est pas absolument inédite. Les difficultés économiques ayant empêché qu'elle fût imprimée en allemand lorsqu'elle venait d'être composée, son auteur l'avait fait paraître en traduction italienne dans la défunte *Rivista storica benedettina* (années 1923 et 1924). Une revision assez superficielle l'a mise au point.

Donner en moins de cent pages la doctrine de S. Bernard sur toutes les vertus et sur les dons du Saint-Esprit n'est possible que si l'on se contente d'une esquisse. Celle-ci est fort bien faite : sentencieuse à la façon de Bernard lui-même, elle est tissée presque uniquement de ses propres paroles, ordonnées avec une logique aussi peu artificielle que possible. Ce résumé est utile, sans plus. Aussi bien l'intérêt de l'ouvrage n'est-il pas là. M. K. l'intitule : « Le *système* des vertus chez S. Bernard ». C'est sur la méthode de classification des vertus qu'a voulu insister l'auteur. Bernard parle comme tout le monde des vertus théologales, des vertus morales et des dons du Saint-Esprit. Mais dès qu'on veut ranger sous ces rubriques classiques ce qu'il dit de chaque vertu, on entre dans d'inextricables difficultés et contradictions. Il faut adopter une classification psychologique, basée sur la triple division : intelligence, volonté, sentiment. Alors tout s'ordonne sans peine.

Nous le croyons volontiers. Cette constatation même ne révèle-t-elle pas à quels critères expérimentaux recourt la théologie du *Doctor mellifluus* ?

C'est une impression analogue que l'on retire de la lecture du volume autrement considérable que lui consacre M. Gilson. Lorsqu'on l'a achevée

on voit combien se justifie le titre de *Théologie mystique de saint Bernard*, car la théologie de S. Bernard n'est que mystique — ce qui n'implique pas qu'elle ne soit rigoureuse et logique. C'est un des mérites de M. G. de l'avoir montré.

Il s'inquiète d'abord des sources de cette théologie. Il reconnaît trois courants principaux : l'humaniste qui remonte à Cicéron, le mystique proprement dit qui, à travers Maxime émane de l'Aréopagite, l'ascétique issu de la règle bénédictine. Le *De diligendo Deo* et les Sermons sur le Cantique sont les grandes œuvres où Bernard a exprimé sa pensée. Dès l'abord se pose le difficile problème qui a tourmenté Rousselot : Bernard part de l'amour intéressé, « charnel », pour aboutir par épurations successives à l'amour pur. Mais il a dès le principe affirmé que l'amour « charnel » est essentiel et nécessaire à l'homme. Comment sera-t-il possible alors de s'en délivrer pour arriver à l'amour exclusif en Dieu ? Le livre de M. G. est en grande partie une solution de ce problème. Il insiste sur la distinction faite par Bernard entre image et ressemblance. L'homme fut à l'origine créé à l'image et ressemblance de son Créateur. C'est le péché qui a détruit la ressemblance, mais non l'image, indélébile et qui appelle toujours la ressemblance. L'amour égoïste n'a donc qu'une nécessité conséquente à la faute.

Les étapes du redressement sont admirablement décrites dans le chapitre *Paradisus claustralis*. Ainsi parvenu au sommet, M. G. n'a pas de peine à éliminer les fausses interprétations de la mystique cistercienne. Il exécute d'abord magistralement l'accusation de panthéisme — à mon avis ces pages (p. 142-156) sont les plus fortes de son ouvrage —. Il montre que l'union divine est union intime des volontés. Quelles lumières prennent alors les pages brûlantes du Sermon 71 sur le Cantique et du chapitre 10 du *De diligendo Deo* (p. 146-147 et 153-156) ! Recueillant alors du Sermon 83 sur le Cantique (p. 156-163) la description de l'élimination de ce *proprium* funeste qui nous défigure aux yeux de Dieu, M. G. fait voir que l'amour pur de S. Bernard n'est en aucune manière du quiétisme et que, par là qu'il est essentiellement, au sens supérieur du mot, un sentiment (remarquable accord avec la classification de M. Kern), il dépasse d'emblée toute cupidité et toute crainte.

Le livre de M. G. est d'une admirable lucidité. Dans une langue limpide, il a réussi à exposer des choses difficiles, avec le sens et le doigté du plus averti des théologiens. Les délicates analyses ne sont pas seulement correctes et sympathiques, elles sont empreintes d'un respect religieux qui atteint plusieurs fois l'émotion. Tout n'est certes pas dit, ni éclairci. On se demande en terminant si Bernard a vraiment voulu réserver la charité pure aux états mystiques extraordinaires. N'est-elle pas la vertu commandée à tous ? Cela veut-il dire que l'expérience mystique est au terme normal de tout effort vertueux pour sortir de la *regio dissimilitudinis ?* Dans quelle mesure l'*excessus* cistercien est-il une grâce mystique extraordinaire ? En tout ceci ne faut-il pas penser que Bernard bouscule un peu, à son ordinaire et arbitrairement, les données reçues ?

D'importants appendices, sur la *curiositas*, Abélard, Bérenger le scolastique, S. Bernard et l'amour courtois, Guillaume de Saint-Thierry,

achèvent de montrer avec quelle sûreté et quelle ampleur M. G. a scruté les problèmes théologiques que soulève le XII[e] siècle mystique.

B. C.

664. J. DE GHELLINCK S. J. *La carrière de Pierre Lombard. Nouvelle précision chronologique.* — Rev. Hist. eccl. 30 (1934) 95-100.

En étudiant la préface qu'Herbert de Boseham, disciple de Pierre Lombard, met à ses propres gloses sur les Psaumes, conservées dans *Cambridge Trinity Coll. B. 5. 4*, le P. de Gh. arrive à d'intéressantes conclusions. Puisque Herbert dédie son ouvrage à Guillaume « archevêque de Sens », il faut placer ces gloses entre 1168 et 1176. Or, du texte de la préface, il résulte d'abord que la mort du Lombard suivit de près son élévation au siège épiscopal de Paris ; ensuite que, en rédigeant ses gloses sur les Psaumes et les Épîtres pauliniennes, Pierre Lombard ne s'attendait pas à voir son œuvre entrer dans l'enseignement scolaire : ce n'est que sur de nombreuses demandes qu'il se mit en devoir de l'enseigner publiquement ; il en résulte enfin que le Lombard se mit à corriger son œuvre, travail qu'il dut interrompre par suite de son élévation à l'épiscopat.

O. L.

665. F. FOBERTI. *Nuovi studi su Gioacchino da Fiore.* — Ric. relig. 8 (1932) 40-50.

M. F. apprécie la *Vie de Joachim de Flore* de E. AEGERTER (Paris, 1928) et les *Kleinere Beiträge über Joachim von Fiore* de H. GRUNDMANN (voir *Bull.* I, n° 236). Très sévère, et à bon droit, pour la *Vie* qui fourmille d'erreurs, M. F. recommande les *Beiträge* tout en formulant quelques critiques de détail : ni Joachim, ni Rainerus n'étaient moines de Sambucine lorsqu'ils sollicitèrent Lucas à y devenir abbé ; il n'est nullement certain que la renommée de Joachim ne franchit pas, de son vivant, les frontières de la Calabre ; enfin rien ne permet d'affirmer que la fondation de Fiore n'eut pas le caractère d'une opposition. M. F. estime que les archives secrètes du Vatican doivent contenir un exemplaire authentique de la règle de Fiore, dont la connaissance nous serait si utile.

M. C.

666. G. LA PIANA. *Joachim of Flora : a Critical Survey.* — Speculum 7 (1932) 257-282.

Passe en revue les publications les plus importantes sur Joachim, en s'arrêtant surtout au plus récentes : H. GRUNDMANN (cf. *Bull.* I, n° 236), E. AEGERTER, E. BUONAIUTI (cf. *Bull.* I, n[os] 573, 1147), E. ANITCHKOF (cf. *Bull.* I, n° 1149), F. FOBERTI (cf. *Bull.* II, n° 665), E. BENZ (cf. *Bull.* I, n° 1033 ; II, n[os] 594 et 683), H. BETT (cf. *Bull.* II, n° 593). Appréciation judicieuse, qui se range habituellement à l'opinion de Buonaiuti et se

montre sévère, mais juste, pour Aegerter et Anitchkof. M. L. P. signale un nouveau manuscrit de l'*Expositio in Apocalypsim* : *Londres Brit. Mus. Harl. 3969.* M. C.

XIIIe s **667.** H. WIERUSZOWSKI. *Vom Imperium zum nationalen Königtum.* Vergleichende Studien über die publizistischen Kämpfe Kaiser Friedrichs II. und König Philipps des Schönen mit der Kurie (Historische Zeitschrift, Beiheft 30). — München, R. Oldenbourg, 1933 ; in 8, 241 p. Mk. 9.

Les récents travaux de E. Kantorowicz ont ravivé l'intérêt que présente, pour l'histoire des doctrines politico-religieuses, la personnalité de l'empereur Frédéric II et l'influence de ses doctrines. On pouvait prévoir qu'ils susciteraient des travaux complémentaires. Melle W. compare les théories émises par les publicistes de Frédéric II et par ceux de Philippe le Bel. Le conflit entre l'empereur et la papauté n'a pas le même objet que la lutte entre Philippe le Bel et Boniface VIII. Le premier n'entend pas détruire l'idée de république chrétienne (Imperium) ; le second, au contraire, s'y attaque résolument pour faire triompher l'idée de nationalité indépendante, d'État indépendant (Nationale Königtum). Malgré cette opposition un lien doctrinal relie les deux mouvements. L'auteur expose, dans un premier chapitre, l'attitude de l'empereur au cours de la lutte avec la papauté. Puis elle fait le relevé des écrits des publicistes et des juristes et marque leur rôle dans les deux conflits. Le troisième chapitre s'occupe des doctrines et de leurs points de contact. Le résultat de cette étude comparative revient à dire que l'on retrouve en germe chez Frédéric II les doctrines clairement énoncées par Philippe le Bel. Si donc le roi de France fut le premier à se détacher en droit et en fait du pouvoir papal, s'il fut le premier à réclamer sa pleine indépendance pour des raisons d'État et à afficher un césarisme religieux, c'est grâce aux jalons posés par Frédéric II. L'auteur retrouve même une certaine dépendance littéraire entre les écrits des deux périodes. Mais sur ce point nous ne pensons pas que la comparaison des textes puissent fonder une telle assertion. Les ressemblances sont trop minimes et peuvent s'expliquer par le fait que l'on traite des mêmes sujets dans des termes reçus par tous. On pourrait encore faire quelques réserves sur certains jugements émis, mais dans l'ensemble le travail de Melle W. mérite de sincères éloges.

J. L.

668. T. KÄPPELI O. P. *Handschriftliche Mitteilungen über Werke von Dominikanerschriftstellern in der Biblioteca Nazionale in Neapel.* — Div. Thom. (Fr.) 11 (1933) 445-456.

Le P. K. a repéré quelques écrits de maîtres dominicains dans les mss de la *Bibl. naz.* de Naples : les commentaires bibliques de Guerric de Saint-Quentin (cf. aussi F. M. Henquinet, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 6, 1934, p. 191-194) ; les commentaires de Richard Fishacre sur le livre

IV des Sent., de Guillaume Godin sur les 3 premiers livres, de Jean de Sterngassen sur les 4 livres ; le commentaire de Dominique de Stelleopardis († 1291) sur le *De anima* ; et spécialement les Quodlibets de Jean de Naples : incomplet en maints endroits (les quodl. 1 et 12 manquent entièrement ; d'autres sont tronqués), le ms *VII. B. 28* qui les conserve présente d'autre part le quodl. 13 (cf. *Bull.* I n° 1173) qui contient d'utiles renvois à ses questions disputées. O. L.

669. E. Franceschini. *Roberto Grossatesta, vescovo di Lincoln, e le sue traduzioni latine.* — Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti 93, II (1933-34) 1-138.

Monographie excellente sur Robert Grosseteste traducteur († 1253). Après un court exposé de la vie, où l'on ne peut insérer qu'avec hésitation un séjour à Paris, M. F. s'attache d'abord aux assertions de Roger Bacon concernant la valeur de Robert comme traducteur. Il est bien difficile d'admettre, comme l'affirme Bacon, que Robert n'ait connu le grec qu'à la fin de sa vie. Il est d'autre part certain qu'il eut des collaborateurs, spécialement Nicolas le Grec et Jean de Basingstoke († 1252) ; mais sans doute la collaboration ne fut-elle que verbale. Il est enfin assuré que Robert fit venir de Grèce et d'Italie méridionale des manuscrits grecs qui furent exploités dans le *studium* qu'il installa en son palais épiscopal de Lincoln dès 1235.

M. F. passe ensuite en revue les traductions entreprises depuis cette année-là sous la direction de l'évêque : les Épîtres de S. Ignace d'Antioche, les œuvres du Pseudo-Denys, les scolies et le prologue de S. Maxime à ces œuvres pseudo-dionysiennes, le *De fide orthodoxa* de S. Jean Damascène, le *De hymno trisagio* du même, les Testaments des douze Patriarches, le *De vita monachorum*, l'Éthique à Nicomaque, les commentaires sur cette Éthique d'Eustrate, de Michel d'Éphèse, d'Aspasius et d'un anonyme, le *De coelo et mundo* d'Aristote jusqu'au livre 3 c. 1, le *De virtutibus et vitiis* et le *De indivisibilibus lineis* attribués faussement au Stagirite, et enfin des extraits du *Lexicon* de Suidas. M. F. fixe pour toutes ces traductions une chronologie au moins relative s'étendant de 1235 à 1253 ; l'Éthique à Nicomaque est placée, sans plus de précision, entre 1240 et 1250.

Le reste de l'ouvrage est le fruit d'une minutieuse analyse de la technique de ces traductions. On y trouvera une foule de renseignements sur le caractère très littéral de la version, la graphie et la phonétique, la syntaxe, l'étymologie, les mots composés grecs et leurs correspondants latins, la critique textuelle. Source précieuse d'information pour les philologues, spécialement pour ceux qui collaborent au *Corpus philosophorum medii aevi.* O. L.

670. E. Franceschini. *Grosseteste's Translation of the Πρόλογος and Σχόλια of Maximus to the Writings of the Pseudo-Dionysius Areopagita.* — Journ. theol. Stud. 34 (1933) 355-363.

Reprend et développe quelque peu les pages de sa monographie sur Robert Grosseteste (cf. *Bull.* II, nº 669), relatives au travail de S. Maxime sur le Pseudo-Denys. O. L.

671. J. C. Russell. *The preferments and « adiutores » of Robert Grosseteste.* — Harv. theol. Rev. 26 (1933) 161-172.

Pages instructives qui s'insèreront utilement au début de la monographie de M. Franceschini (cf. *Bull.* II, nº 669).

D'abord quelques précisions sur la carrière de Robert Grosseteste avant son élévation à l'épiscopat (1235) : né à Suffolk, probablement vers 1170, peut-être déjà maître à Lincoln vers 1189, ayant achevé sa formation cléricale à Hereford vers 1199. Contrairement à l'opinion commune qui présente Robert successivement archidiacre à Chester, à Northampton et à Leicester de 1214 à 1232, M. R. ne retient comme certain que l'archidiaconat de Leicester de 1229 à 1232.

M. R. ajoute quelques données sur ceux qui aidèrent Robert dans ses traductions : Jean de Basingstoke et Nicolas le Grec, Guillaume d'Arundel (et peut-être aussi Guillaume de Mara) pour l'hébreu. O. L.

672. S. H. Thomson. *The De anima of Robert Grosseteste.* — New Schol. 7 (1933) 201-221.

L. Baur a édité parmi les œuvres de Robert Grosseteste le traité *De anima* conservé dans *Oxford Bodl. Digby 104*, f. 1-20, le seul ms connu (BGPMA 9, 1912, p. 242-274). Le ms, estimait-il, est du XIIIᵉ s. ; mais l'inscription qui l'attribue à Robert est du XIVᵉ, sinon du XVᵉ s. D'ailleurs la comparaison du contenu doctrinal avec le *De intelligentiis*, œuvre authentique de l'évêque de Lincoln, ne plaide guère en faveur de l'authenticité du *De anima*.

M. T. reprend la question. L'étude paléographique du texte le convainc que l'écriture du ms ne peut guère être postérieure au début du XIIIᵉ s. ; quant à l'inscription, elle est certainement de ce même siècle. Au surplus, à la fin du XIIIᵉ s., Guillaume de Ware cite un texte qu'il dit être du *Lincolensis super secundum de anima* ; or ce texte se retrouve dans notre traité *De anima*. Il y a d'ailleurs suffisante concordance doctrinale avec le *De intelligentiis*. On peut donc restituer le *De anima* à Robert Grosseteste qui l'aura écrit vers 1210, lors de son séjour à Paris.

Ces arguments ne nous semblent guère probants. D'abord l'expression *Lincolensis super secundum de anima* ne peut signifier qu'une chose : le *Lincolensis* dans son commentaire (ou sa glose) sur le second livre *De anima* d'Aristote. Or, notre traité *De anima* n'a rien de commun avec un commentaire ou une glose sur l'ouvrage du Stagirite.

Quant à la date du ms et de l'ouvrage, l'étude du contenu doctrinal et surtout de ses parentés littéraires va résoudre le problème. M. G. Englhardt (cf. *Bull.* II, nº 487) a noté que plusieurs passages de la dernière des 3 parties du *De anima* dépendent certainement de la *Summa de bono* du

chancelier Philippe. Là d'ailleurs ne s'arrêtent pas les emprunts : toute la première partie (p. 242-260) s'en inspire. Or, la *Summa de bono* date des environs de 1230-1235 ; il est donc impossible que ce traité, et à plus forte raison le ms qui nous l'a transmis, remonte au début du XIIIe siècle. Et quand on sait que notre compilateur ne montre guère d'intelligence dans l'utilisation de sa source, la question d'auteur n'offre plus qu'un intérêt secondaire. O. L.

673. J. HEERINCKX O. F. M. *De Sermonibus dominicalibus et in festivitatibus S. Antonii Patavini.* — Antonianum 9 (1934) 3-36.

Le P. H. démontre la vogue dont ont joui les *Sermones dominicales* et les *Sermones in festivitatibus*, œuvres incontestables de S. Antoine de Padoue. Dès le XIIIe siècle, les *legendae* et les chroniques en signalent l'existence. Les auteurs se plaisent d'ailleurs à les citer : tels Roger Marston et Barthélemy de Pise (cf. *Bull.* II, nº 400), tels encore Jean Rigaud, Bernard de Dieu et autres. Le succès est enfin attesté par la quinzaine de mss qui nous les ont conservés. O. L.

674. O. LOTTIN O. S. B. *Un Commentaire sur l'Ethica vetus des environs de 1230-1240.* — Rech. Théol. anc. méd. 6 (1934) 84-88.

Le commentaire sur le livre 2 de l'Éthique à Nicomaque consigné dans *Paris Nat. lat. 3804 A* est la rédaction d'un cours professé à la faculté des arts de Paris vers les années 1230-1240. Il mérite d'être signalé, en raison de sa technique qui annonce celle que suivront bientôt les grands théologiens Albert le Grand et S. Thomas d'Aquin. O. L.

675. D. E. SHARP. *The philosophy of Richard Fishacre (D. 1248).* — New Schol. 7 (1933) 281-297.

Miss Sh. relève dans le Commentaire des Sentences de Richard Fishacre quelques thèses philosophiques, spécialement psychologiques, où les thèses augustiniennes se mêlent aux concepts aristotéliciens. Nous n'avons à signaler ici que les preuves de l'existence de Dieu, et le texte, déjà étudié par le P. R. Martin (cf. *Bull.* II, nº 328), sur la pluralité des formes substantielles dans l'homme. O. L.

676. F. PELSTER S. J. *Die Quaestionen des Alexander von Hales.* — Gregorianum 14 (1933) 401-422 ; 501-520.

Préparé par maints travaux d'approche (cf. *Bull.* I, nos 391, 737, 813 ; II, nº 43), le P. P. est arrivé à dresser une liste abondante de questions authentiques d'Alexandre de Halès. Dix d'entre elles lui sont explicitement attribuées dans plusieurs mss : le P. P. les cite d'abord, ainsi que

la série des 20 mss se rapportant aux questions du maître. Mais comment discerner parmi la foule des questions anonymes du temps celles qui viennent d'Alexandre ? Le point de départ est une série de questions de *Londres Brit. Mus. Royal 9 E. 14*, f. 83r-117r, attribuée par Mgr Lacombe (cf. *Bull.* I, n° 617) à S. Edmond Rich, *Abendonensis*. Attribution fausse, sans doute ; car, au f. 83r, le P. P. a pu déchiffrer une inscription, à moitié coupée, qu'il lit : *Questiones Hales antequam esset frater*. La lecture est confirmée par la mention *magistri Alexandri* du f. 108r, et par une inscription du même folio que le P. P. lit [*A*]*lexandr*[*um*], tandis que Mgr Lacombe y avait lu : [*A*]*baand*[*onensis*]. La série des questions se poursuit jusqu'au f. 117r : en tout 24 questions qu'on peut donc attribuer au maître Alexandre de Halès, avant son entrée (en 1230) chez les frères mineurs. Or, voici que *Paris Nat. lat. 16406*, f. 113-150, contient 19 questions dont les 13 premières reproduisent fidèlement celles du *Brit. Mus.* cité à l'instant, f. 83r-96v. Et à son tour *Assise Comm. 138*, f. 117-139, reproduit d'abord 4 questions de *Paris Nat. lat. 16406*, et y ajoute 18 autres questions, dont les unes sont dans *Assise* seul, et les autres se rencontrent ailleurs, spécialement dans *Toulouse 737*, *Vat. lat. 782*, *Oxford Bodl. 859*, *Londres Brit. Mus. Royal 9 E. 14* cité plus haut. En étudiant le groupement des questions dans les divers mss et les formules d'introduction, le P. P. est autorisé à les attribuer à Alexandre.

Le P. P. nous promet d'ultérieures données, spécialement au sujet d'*Oxford Bodl. 859* et *Vat. lat. 782*. Nous saurons sans doute alors s'il maintient comme authentiques les 14 questions de *Münster 257*, f. 1-53 (cf. *Bull.* I, n° 391) et les questions quodlibétiques de *Paris Nat. lat. 16406*, f. 40rb-43ra, 70ra-72vb.

Il y aurait lieu aussi de s'étendre davantage sur *Toulouse 737*. Le P. P. y reconnaît comme authentiques, non seulement les questions *De beatitudine* (f. 154ra-156rb), *De sensu nature spiritualis* (f. 284ra-292ra) et *De caractere* (f. 292ra-294va) qui portent l'inscription : *fratris Alexandri*, mais encore les 5 questions *De correptione fraterna*, *De transfiguratione*, *De raptu*, *De visione prophetali* et *De denuntiatione prophetica* qui remplissent les f. 100ra-108ra. — Il faut sans nul doute y ajouter la question *De creatione* (f. 95va-99rb) et la question tronquée *De vita naturali angeli* (f. 99rb-99vb). Ces deux questions sont enchâssées entre les questions de Guillaume de Militon et les 5 questions citées à l'instant d'Alexandre de Halès ; et la formule *Ratione eius quod dicitur* qui introduit la question *De creatione* (f. 95va) et qu'on retrouve dans maintes questions certainement authentiques d'Alexandre (*De beatitudine*, f. 154ra ; *De caractere*, f. 292ra) indique suffisamment l'auteur. Il y a donc lieu d'attribuer à Alexandre tout le bloc des questions des f. 95va-108ra. — On peut se demander en outre s'il ne faut pas rendre à Alexandre le bloc des questions f. 123ra-138 vb : *De virginitate, de aureola, de passionibus, de martyrio, de patientia, de perseverantia, de ira per zelum* : toutes ces questions, en effet, se retrouvent dans *Münster 257* en un groupe qui a été attribué par le P. P. (cf. *Bull.* I, n° 391) au maître franciscain ; toutefois le texte est parfois différent et il arrive que celui de Münster soit un résumé de notre ms de

Toulouse. — Nous avons dit ailleurs (*La nature de la conscience morale, les premières spéculations au moyen âge*, dans *Ephem. theol. lovan.* 9, 1932, p. 261-264) les raisons assez plausibles de voir en Alexandre l'auteur des questions *De conscientia* des f. 145ra-149rb. Nous hésitons davantage pour la question suivante *De obœdientia*, f. 149rb-154ra qui, par ses appels à la règle de S. Benoît, trahit plutôt un moine. — Il semble en outre qu'on puisse attribuer à Alexandre la question *De sensu angeli* des f. 274ra-276va. Qu'on s'en rapporte en effet à la question certainement authentique des f. 284ra-292ra : *De sensu naturae spiritualis* : cette dernière question devait comporter 3 parties : *de sensu animae separatae, de sensu angeli, de sensu Dei* ; or, on n'y trouve traitée que la première partie ; la question *De sensu angeli* du f. 274ra traite précisément la seconde. — Notons enfin les derniers mots (f. 292ra) du *De sensu animae separatae* : *Explicit. Si quis autem desiderat habere opinionem nostram de tactu passivo et usu passivo corporis gloriosi, legat in quadam questione quam dudum notavimus* DE APPARITIONIBUS, *et ibi inveniet, ut puto.* On songera tout naturellement à la question *De apparitione* de *Vat. lat. 782*, f. 23^v^, qui est suivie, aux f. 30^r^-33^v^, des questions *De visione prophetali, De denuntiatione prophetica, De raptu* considérées comme authentiques. O. L.

677. P. GLORIEUX. *Autour de la « Summa Abendonensis ».* — Rech. Théol. anc. méd. 6 (1934) 80-84.

Indépendamment du P. Pelster (cf. *Bull.* II, n° 676), M. G. a trouvé un second témoin des questions de *Londres Brit. Mus. Royal 9 E. 14*, dans *Paris Nat. lat. 16406*. Il a de plus repéré dans *Vat. lat. 782*, f. 1^r^-46^v^, les mêmes questions, enrichies de 3 autres, du même auteur sans nul doute, mais se suivant dans un ordre plus logique. Jusqu'à plus ample information, M. G. ne se prononce pas sur le nom de l'auteur. O. L.

678. F. PELSTER S. J. *Neue Schriften des englischen Franziskaners Ricardus Rufus von Cornwall (um 1250).* — Scholastik 8 (1933) 561-568 ; 9 (1934) 256-264.

Le P. P. attribue ici quelques questions à Richard de Cornouailles, auquel il a déjà rendu le commentaire des Sentences d'*Oxford Balliol Coll. 62* (cf. *Bull.* I, n° 412). Le point de départ du raisonnement est l'attribution explicite à Richard d'une question d'*Assise Comm. 138*, f. 262^v^. Le style alerte, procédant par interrogations et apostrophes, qu'on rencontre dans le commentaire des Sentences se retrouve d'ailleurs dans cette question d'Assise. Il y a plus : on le constate dans le groupe des questions suivantes du même ms, f. 263^v^-292^v^. Les mêmes particularités de style se lisent ailleurs encore dans une question *De aureola* de *Londres Brit. Mus. Royal 8 C. 4*, f. 104^r^-111^v^, et dans deux questions de *Paris Nat. lat. 16406* : *De sensualitate* (f. 75^v^-79^v^) et *De veritate humane nature* (f. 110^v^-112^v^) ; la graphie *Alvarus* pour *Averroes* qu'on lit dans ces deux dernières questions fait penser à un auteur anglais, et certaines formules indiquent suffisamment Richard.

Ayant eu l'occasion d'étudier la question *De sensualitate* de *Paris Nat. lat. 16406* (*La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensitif aux XIIe et XIIIe siècles*, dans *Arch. Hist. doctr. litt. M. A.* 6, 1932, p. 89-90, 160-163), nous avouons n'y avoir pas vu des formules aussi caractéristiques que dans les autres questions de Richard ; en tout cas, nous avons cru y voir un auteur dépendant de la Somme d'Alexandre de Halès.

O. L.

679. F. Stegmüller. *Les Questions du Commentaire de Robert Kilwardby.* — Rech. Théol. anc. méd. 6 (1934) 55-79 ; 215-228.

Le commentaire de Robert Kilwardby sur les Sentences ne nous est connu, du moins dans sa totalité, que dans deux mss anglais : *Oxford Merton Coll. L. 1.3* et *Worcester Cathedr. Libr. F. 43.* Les continentaux sauront gré à M. S. de leur en avoir détaillé la table des matières. D'autant plus que nous n'avons pas affaire ici, comme chez Hugues de Saint-Cher, Odon Rigaud, Albert le Grand, S. Bonaventure et S. Thomas d'Aquin, à un commentaire suivant pas à pas les *Distinctiones* du Lombard: Robert, en effet, opère un choix parmi celles-ci, omettant nombre de questions touchées dans les Sentences.

M. S. n'a pu, en temps opportun, consulter *Toulouse 61* qui contient aux f. 193-268 le livre 2. Nous croyons faire œuvre utile en indiquant les folios correspondant aux principales divisions du texte (p. 69-79). *De creatione in generali* : f. 193^{r}. — *De creatione ration. creaturae* : 196^{v}. — *De creatione angelorum* : 1 : 198^{v}. — 2 : 200^{v} — 3 : 202^{r}. — 4 : 206^{v}. — 5 : 208^{r}. — 6 : 209^{v}. — 7 : 210^{r}. — 8 : 211^{r}. — 9 : 213^{v}. — 10 : 214^{v}. — 11 : 216^{v}. — 12 : 217^{r}. — 13 : 217^{v}. — 14 : 218^{v}. — 15 : 218^{v}. — 16 : 219^{r}. *Circa opera sex dierum* : 1 : 220^{r}. — 2 : 221^{r}. — 3 : 224^{r}. — 4 : 225^{r}. — 5 : 230^{r}. — 6 : 230^{v}. — 7 : 232^{r}. — 8 : 233^{r}. — 9 : 234^{r}. — 10 : 234^{v}. — 11 : 235^{r}. — 12 : 235^{v}. — 13 : 236^{r}. — 14 : 237^{v}. — 15 : 238^{r}. — 16 : 239^{r}. — 17 : 239^{v}. — 18 : 240^{v}. — 19 : 242^{r}. — 20 : 243^{r}. — 21 : 248^{v}. — 22 : 254^{r}. — 23 : 256^{v}. — 24 : 258^{r}. — 25 : 260^{v}. — 26 : 267^{v}. *Explicit* : 268^{r}.

Le *De conscientia et de synderesi*, dont M. S. signale (p. 58) 2 mss, se rencontre aussi dans *Paris Nat. lat. 14557*, f. 1^{r}-23^{v} ; et *15903*, f. 123^{r}-160^{v}, où il est suivi (f. 160^{v}-209^{r}) du *De ortu scientiarum*, non signalé p. 57.

O. L.

680. F. Imle. *Die Gabe der Weisheit.* — Franzisk. Stud. 20 (1933) 286-297.

Large paraphrase des textes de S. Bonaventure sur le don de sagesse qui, étant une connaissance expérimentale de Dieu, nous permet de goûter la douceur divine. De là, son rôle éminent dans la vie contemplative et ses affinités profondes avec la charité. O. L.

681. Joseph a Leonissa O. M. Cap. *St. Bonaventura zur un-*

befleckten Empfängnis Marias. — Franzisk. Stud. 20 (1933) 304-308.

Le P. J. établit qu'il n'y a pas, entre les deux opinions rapportées par S. Bonaventure (*C. Sent.* 3, d. 3 a. 1 q. 2), l'opposition qu'on est tenté d'y voir à première lecture. Car la première opinion, favorable à l'immaculée conception, se borne à dire que la grâce a préservé Marie de la *macula* du péché originel, mais elle concède que la Vierge a contracté la *foeditas carnis.* D'après la seconde opinion, à laquelle se rallie S. Bonaventure, la Vierge a d'abord contracté le péché originel, dont ensuite la grâce l'a libérée ; mais ici le péché originel n'est pas envisagé, comme dans la première opinion, comme une *macula* ou un *vitium personae,* mais plutôt comme un *vitium naturae.* Et voilà qui atténue singulièrement l'opposition des doctrines.

L'interprétation que le P. J. donne de la seconde opinion nous paraît un peu forcée ; car pour y exprimer la notion du péché originel S. Bonaventure ne craint pas de parler de *culpa* : *nullus immunis fuit a culpa originalis peccati nisi solum Filius virginis* ; et encore : *ex sua infectione caro nata erat animam culpa originali inficere.* Le P. J. a toutefois bien montré les points de convergence des deux opinions. Son exégèse serait mieux garantie si l'on s'adressait aux auteurs mêmes de celles-ci. Le P. Longpré (*Robert Grossetête et l'Immaculée Conception,* dans *Arch. francisc. hist.* 26, 1933, p. 550-551) vient de découvrir un texte de Robert Grossetête, peut-être antérieur à l'exposé de S. Bonaventure, qui représente assez bien la première opinion. Il faudrait s'adresser aussi aux commentaires des Sentences d'Hugues de Saint-Cher, d'Odon Rigaud, aux questions *de sanctificatione virginis gloriose Marie* de Jean de la Rochelle et de Guillaume de Militon, consignées dans *Toulouse 737,* f. 33rb-39ra.

O. L.

682. H. Tillmann. *Studien zum Dialog bei Mechtild von Magdeburg.* Inaugural-Dissertation. — Marburg, Philipps-Universität, 1933 ; in 8, x-88 p.

Si le parallélisme est au centre de la technique littéraire de Mechtilde (voir *Bull.* II, n° 498), on peut dire avec M. T. que le dialogue est la forme d'expression la mieux adaptée à son être. L'analyse à laquelle M. T. soumet le dialogue mechtildien est menée autour de quatre chefs : l'âme et Dieu (entretiens, hymnes dialogiques) ; l'âme et les êtres supraterrestres ; l'âme et les personnifications ; les êtres supraterrestres entre eux. Considérablement supérieure aux productions du même genre, l'œuvre de Mechtilde compte surtout trois types de dialogues : le colloque d'amour ; le chant alterné ; la discussion polémique. En tout cela d'ailleurs, malgré la forte note personnelle, la voyante de Magdebourg garde la ligne et les thèmes traditionnels. M. T. n'oublie pas que le *Fliessende Licht* est une espèce de journal, qui couvre plusieurs dizaines d'années. Aussi attache-t-il grand prix à l'évolution qui s'y manifeste. Au début le désir ardent de l'union mystique accuse le parallélisme des hymnes, le réalisme des

entretiens, les antithèses des discussions. Puis, les hymnes et les entretiens deviennent plus rares pour faire place davantage au genre traité. A la fin, il y a un revirement, mais l'âme en est nouvelle : au lieu de l'union par l'amour, Mechtilde cherche l'union par la mort. Le style s'en ressent : le dialogue est plus calme et plus clair. M. C.

683. E. BENZ. *Joachim-Studien II. Die Exzerptsätze der Pariser Professoren aus dem Evangelium Aeternum.* — Zeitschr. Kirchengesch. 51 (1932) 415-455.

M. B. donne en édition critique et soumet à un nouvel examen approfondi le syllabus de 31 erreurs extraites de l'Évangile éternel, en 1254, par les théologiens de Paris. L'édition, fort soignée, utilise, outre les textes imprimés (Henri de Herford = f ; Matthieu de Paris = g ; Eymeric = h ; Hermann Corner = i), six manuscrits (*Vat. lat. 11906* = A ; *Vat. lat. 4380* = B ; *Clm 311* = C ; *Clm 9558* = D ; *Mayence Stadtbibl. 199* = M ; *Paris Nat. lat. 16533* = E) ainsi que les citations et allusions contenues dans les censures sur la *Postilla* de Pierre Olivi (*Vat. lat. 11906*, f. 62^r sv. = x ; *Paris Nat. lat 4190* = y ; *Vat. lat. 11906* f. 198^r sv. = z ; cf. à ce sujet *Bull.* II, n° 539). Ainsi outillé M. B. se voit forcé de retoucher la thèse trop simple de Denifle sur la double rédaction. Il ramène la tradition manuscrite à quatre groupes textuels principaux : Ah, CDM, fi, CDMfi. Le premier est plus ou moins représenté par la recension g (Matthieu de Paris), qui reste la plus importante ; les trois autres appartiennent au type f (Henri de Herford). L'édition veut reconstituer, à l'aide de tous ces témoins disparates, l'unique texte primitif.

L'analyse de ce texte révèle que l'*Evangelium aeternum*, sur lequel les censeurs travaillèrent, comportait deux parties : l'une avait pour titre *Praeparatorium in Evangelium aeternum* ; l'autre s'identifiait à la *Concordia veteris et novi Testamenti* de Joachim. Les extraits 1-7 visèrent le *Praeparatorium*, c.-à-d. le *Liber introductorius* de Gerardino de Borgo San Donnino, et tous les autres la *Concordia*. Ces derniers sont loin d'être littéraux : la plupart ne sont que des interprétations d'ailleurs tendancieuses, et quelques-uns proviennent même directement, semble-t-il, des *Glossulae* ajoutées à la *Concordia* par Gerardino.

En terminant, M. B. met en lumière la préoccupation secrète des censeurs et le principe qui a guidé leur choix : discréditer auprès du pape, en dénonçant leurs idées antiecclésiastiques, les Mendiants dont l'Université cherche depuis quelque temps à se débarrasser. En ce sens le *Liber de periculis novissimorum temporum* de Guillaume de Saint-Amour fournit à la censure parisienne sur Joachim le meilleur contexte historique.

M. C.

684. W. KÜBEL. *Die Uebersetzungen der Aristotelischen Metaphysik in den Frühwerken Alberts des Grossen.* — Div. Th. (Fr.) 11 (1933) 241-268.

M. K. a relevé systématiquement toutes les citations des œuvres d'Aristote dans les premiers ouvrages de S. Albert le Grand, spécialement dans la première Somme (le *De quatuor coaequaevis*, le *De homine* et la *Summa* inédite *De bono*) et dans le commentaire des Sentences. Le travail est achevé ; mais M. K. ne nous livre ici que le premier chapitre, relatif aux citations de la métaphysique du Stagirite. Il débute par un soigneux résumé des derniers travaux sur les diverses traductions connues au XIIIe siècle : la *vetustissima*, découverte par M. A. Birkenmajer, s'arrêtant au ch. 4 du livre 4, en usage dès le XIIe siècle ; la *vetus* contenant les 12 premiers livres, sauf le 11e, où le P. Pelster a discerné trois rédactions, répandue dès la première partie du XIIIe s. ; la *media*, découverte par le P. Pelster en étudiant les citations d'Albert le Grand dans sa paraphrase sur la métaphysique, contenant les 14 livres sauf le 11e, en cours dès la première moitié du XIIIe s. ; la *nova* contenant les 14 livres, remaniement de la *media* fait, vers 1270, par Guillaume de Moerbeke ; et, à côté de toutes ces traductions faites sur le grec, une traduction faite sur l'arabe, en 1243 au plus tard, et contenant les 12 premiers livres sauf le 11e et la première moitié du premier. M. K. a confronté avec les diverses traductions en cours dans la première moitié du XIIIe s. une vingtaine de textes d'Albert le Grand, et a pu apporter d'utiles précisions aux conclusions des savants en signalant l'usage fréquent de la *vetustissima* et de la traduction arabo-latine.

M. K. n'aura sans doute pu connaître en temps opportun le rapport présenté en 1932 par Mgr G. Lacombe à la 13e session de l'Union Académique Internationale, où l'on ne distingue pas moins de 8 catégories de versions de la Métaphysique (*Acad. roy. de Belgique, Bull. Classe Lettres*, 5e série, t. 17, 1932, p. 361 ; cf. *Rech. Théol. anc. méd.* 5, 1933, p. 122).

Avant de publier *in extenso* la suite de son travail, M. K. a eu l'heureuse idée de nous en donner le résumé. En ce qui concerne les citations de l'Éthique à Nicomaque, nous sommes heureux de constater que, indépendamment de nous, il est arrivé, pour l'ensemble, aux conclusions d'un travail, à paraître dans les *Mélanges Grabmann*, sur *Saint Albert le Grand et l'Éthique à Nicomaque*. Nous aurons sans doute ultérieurement l'occasion de souligner cet accord.

L'étude de M. K. a paru en même temps comme dissertation doctorale sous le titre : *Die lateinischen Metaphysikübersetzungen in den Frühwerken Alberts des Grossen* (Freiburg i. Schw., S. Paulusdruckerei, 1933 ; in 8, 35 p.), où l'on trouvera la table des matières de tout l'ouvrage.

O. L.

685. F. PELSTER S. J. *Beiträge zur Aristotelesbenutzung Alberts des Grossen.* — Philos. Jahrb. 46 (1933) 450-463 ; 47 (1934) 55-64.

Quelques précisions utiles concernant la connaissance que S. Albert le Grand avait des écrits d'Aristote. Tout d'abord, concernant le contact

progressif qu'Albert prit avec l'Éthique à Nicomaque lors de la rédaction de son commentaire sur les Sentences (point que nous complétons dans notre étude sur *S. Albert le Grand et l'Éthique à Nicomaque*). — Au sujet des Économiques d'Aristote, le P. P. nie à son tour, et pour d'autres raisons que nous (*Bull.* II, nº 267), qu'Albert ait composé le commentaire sur les Économiques retrouvé récemment par le P. V. Beltrán de Heredia : ce commentaire est l'œuvre d'Albert de Saxe, maître à la faculté des arts de Paris vers 1360. — A propos de l'écrit pseudo-aristotélicien, le *Liber de causis* dont la traduction est communément attribuée à Gérard de Crémone, le P. P. relève le passage, trop peu remarqué, où Albert lui-même attribue l'ouvrage à un certain *David Judaeus*, qui ne peut être que Johannes Ibn Daud, le collaborateur de Gundisalvi : le fait est confirmé par l'explicit : *Avendauth*, que le P. P. a remarqué dans le *Liber de causis* d'*Oxford Bodl. Selden supra 24*. — Enfin, en se rapportant aux nombreuses allusions qu'Albert lui-même y fait, le P. P. prouve que celui-ci a eu sous les yeux une double traduction de la Politique d'Aristote, celle de Guillaume de Moerbeke, et une seconde qu'il utilise à partir du livre 2 de son commentaire sur la Politique du Stagirite et sur laquelle il nous promet d'ultérieures précisions. O. L.

686. P. MANDONNET O. P. *Albert le Grand et la « Philosophia pauperum »*. — Rev. néoscol. Philos. 36 (1934) 230-262.

Estimant qu'on ne peut plus douter de l'authenticité albertinienne de la *Philosophia pauperum*, le P. M. s'attache à en fixer la date ; à savoir en 1240-1244, et non en 1270-1280, comme le pense le P. Pelster. La preuve en est dans la partie additionnelle retrouvée par celui-ci (cf. *Bull.* II, nº 69) et considérée, à son tour, comme authentique. Albert y parle de ses *socii* actuels. Or, poursuit le P. M., cette expression qui implique une mutuelle égalité n'a pu se vérifier qu'au cours des années où Albert n'était pas encore maître ; et la maîtrise ne fut conférée à Albert qu'en 1244. La *Philosophia pauperum*, postérieure sans doute à l'arrivée d'Albert à Paris, en 1240, est donc antérieure à 1244.

Cette donnée permet au P. M. de placer avant 1244 les ouvrages d'Albert où il est question de *socii* ; tel son *Liber de causis* qui les mentionne explicitement (éd. BORGNET, t. 10, p. 619) ; telle sa Physique (t. 3, p. 138) ; tel son *De anima* (t. 5, p. 178, 314, 329). De plus, le *Liber de causis* renvoie à son tour à un commentaire sur l'Éthique (t. 10, p. 413) et sur la Métaphysique (p. 434, 619). Enfin, la *Philosophia pauperum* dans ses 5 parties se présente aux yeux du P. M. comme un résumé de 5 ouvrages parallèles antérieurs : la Physique et le *De anima* dont il a été question, le *De cœlo, De generatione, De metereoribus*. Grâce à ce procédé, on doit donc placer avant 1244 les 9 ouvrages qui viennent d'être cités.

On voit l'originalité et l'importance de cette thèse du P. M. Mais est-elle vraiment fondée ? Que vaut l'argument fondamental tiré des *socii* ? Parcourons les ouvrages d'Albert où ceux-ci interviennent. Le *Liber de*

causis connaît certainement la traduction intégrale de l'Éthique à Nicomaque, ainsi que le commentaire d'Eustrate sur le livre 6 (éd. Borgnet, t. 10, p. 365, 391, 413, 445, 447, 491, 527, 563). De même la paraphrase sur le *De anima* connaît toute l'Éthique et les commentaires d'Eustrate et de Michel d'Éphèse (t. 5, p. 119, 323, 325, 382, 387, 388, 400, 410). Or, dans son commentaire sur le livre 2 des Sentences, qui date de 1246, et sur le livre 3, Albert ignore encore cette traduction intégrale. Il est donc impossible que le *Liber de causis* et le *De anima* soient antérieurs à 1244. Ajoutons que le *De anima* fait allusion au *De mineralibus* (t. 5, p. 195) lequel, d'après le P. Pelster (cf. *Bull.* II, n° 268), est postérieur à 1248. Quant au commentaire sur l'Éthique, auquel renvoie le *Liber de causis*, il ne peut s'agir d'un ouvrage antérieur à la venue d'Albert à Paris, comme le pense le P. M. (p. 243), mais d'un commentaire sur le livre 10 ; ce qui, de nouveau, suppose la connaissance de l'Éthique entière. La présence de *socii* dans un ouvrage d'Albert, par ex. dans la *Philosophia pauperum*, à supposer qu'elle soit d'Albert, ne prouve donc aucunement que cet ouvrage soit antérieur à 1244.

Au surplus, est-il vrai que, dans ses 5 parties, la *Philosophia pauperum* soit un résumé de 5 ouvrages parallèles, et que par exemple la 5e partie ne fasse que condenser la matière du *De anima* (éd. Borgnet, t. 5) ? Dans une note ultérieure, nous établirons les sources qui furent compilées dans cette 5e partie de la *Philosophia pauperum*, et nous verrons qu'elles n'ont rien de commun avec le *De anima*.

Il y a donc lieu de poser, une nouvelle fois, non seulement le problème de la date, mais encore celui de l'authenticité de cet énigmatique ouvrage, ainsi que de sa partie complémentaire sur laquelle on s'est basé.

O. L.

687. V.-M. Pollet O. P. *L'union hypostatique d'après saint Albert le Grand.* — Rev. thom. 38 (1933) 505-532, 689-724.

Bonne mise en œuvre de l'exposé touffu, parfois obscur, consacré par S. Albert le Grand à l'union hypostatique dans son commentaire des Sentences. A la suite du Lombard, Albert rejette les deux thèses extrêmes, celle d'une union accidentelle, prônée par Abélard, et celle d'une dualité d'hypostases, diamétralement opposée, pour se rapprocher de l'opinion moyenne, présentée par le maître des Sentences : le Christ est un suppôt subsistant en deux natures et par l'effet de trois substances (divinité, corps et âme) ; l'union substantielle des deux natures étant exigée par le rôle du rédempteur qui devait être à la fois Dieu et homme. Cette union ne peut être une union dans la nature, mais est une union dans la personne, avec son corollaire, la communication des idiomes. Comme cette union n'a pas toujours existé, Albert en arrive au concept d'assomption, qui sauvegarde l'immutabilité du Verbe dans l'incarnation. Cette assomption est le fait du Verbe seul ; car l'incarnation doit se considérer, non seulement comme une action commune aux trois personnes de la Trinité, mais comme une assomption de la chair, laquelle est propre à la seconde

personne. Celle-ci a d'ailleurs assumé, non point un homme, — car le Christ n'est homme que conséquemment à l'assomption, — mais bien une nature humaine ; laquelle n'est point une personne, parce qu'il lui manque la parfaite unité qui définit la personnalité. La grâce d'union n'est autre que cette union hypostatique envisagée comme la communication faite à la nature humaine de la personnalité du Verbe. Comme l'union hypostatique est l'union dans l'hypostase, et non dans l'être, l'unité de l'être du Christ mérite un examen spécial. Et c'est par là que le P. P. achève son étude, où il montre en Albert un précurseur des solutions de S. Thomas d'Aquin.

Après cet exposé abondamment documenté, on serait plus satisfait encore si l'on pouvait étudier Albert à son tour à la lumière de ses précurseurs immédiats, spécialement Hugues de Saint-Cher et Odon Rigaud dans leurs commentaires sur les Sentences, et le chancelier Philippe dans ses questions rapportées dans *Douai 434*, t. 1, f. 81v-83r.

Le P. P. s'est borné au Commentaire des Sentences d'Albert, estimant inconnu encore l'ouvrage antérieur, le *De incarnatione*. Rappelons que dom A. Ohlmeyer (cf. *Bull.* II, nº 152) l'a découvert dans *Giessen Univ. 720 B. G. XV. 83* ; et la table des matières qu'il en a publiée laisse suffisamment entrevoir l'intérêt de ce premier exposé. O. L.

688. O. Lottin O. S. B. *Les ramifications des vertus cardinales avant S. Thomas d'Aquin.* — Rech. Théol. anc. méd. 6 (1934) 88-94.

La classification des vertus annexes aux vertus cardinales en parties subjectives, potentielles et intégrales n'est guère antérieure à S. Thomas d'Aquin. On ne trouve que quelques amorces avant S. Albert le Grand. La *Summa de bono* de celui-ci précise le concept de ces parties et s'efforce d'introduire dans ces cadres nouveaux les nomenclatures des anciens philosophes. Ce travail de précision et d'emboîtement allait être grandement perfectionné par S. Thomas d'Aquin. O. L.

689. S. Thomae de Aquino *Quaestiones de Trinitate divina.* Summae de theologia I. I q. XXVII-XXXII, ad fidem codicum manuscriptorum recensuit, notis et prolegomenis instruxit B. Geyer (Florilegium patristicum 37). — Bonnae, P. Hanstein, 1934 ; in 8, 62 p. Mk. 2.40.

M. G. ne s'est pas contenté de rééditer le texte de la léonine, même en tenant compte des variantes y indiquées. Il a consulté cinq nouveaux manuscrits : *Cues Hosp. 68*, XIIIe s. (C1) ; *73*, XIVe s. (C2) ; *Clm 7986*, XIIIe-XIVe s. (M) ; *Erfurt Ampl. F. 129*, XIIIe-XIVe s. (W) ; *Erlangen Univ. 2211* (H). Leur témoignage coïncide le plus souvent avec celui du groupe vatican ABCD, dont la qualité est reconnue. Dans ces conditions, M. G. n'a pas hésité à abandonner la *Piana* et à suivre les suggestions du nouveau groupe. Est-il besoin de dire que l'expérience de M. G. confirme

singulièrement les griefs de Cl. Baeumker contre la *Prima Pars* de la léonine ? Comme M. G. n'a pas eu l'intention de donner une édition critique, il s'est borné à signaler dans l'apparat les variantes principales. On trouvera dans les notes beaucoup de références utiles à des textes parallèles de Thomas d'Aquin lui-même et de ses contemporains. Notons que, conformément à la tradition manuscrite, M. G. intitule la *Summa*, non pas *Summa theologica*, mais *Summa de theologia*. M. C.

690. A. DONDAINE O. P. *Saint Thomas et les traductions latines des Métaphysiques d'Aristote.* — Bull. thom. Notes et Communic. I (1933) 199*-213*.

Le texte de la Métaphysique donné comme *versio antiqua* dans les éditions courantes du commentaire de S. Thomas n'est ni la traduction de Guillaume de Moerbeke, ni la *versio media* qui lui est antérieure, mais une corruption des deux traductions. Quelques coups de sonde dans le commentaire de S. Thomas sur la Métaphysique ont permis au P. D. d'établir que le texte de base utilisé par S. Thomas dans son commentaire, y compris au livre 12, est, non point la traduction de Guillaume, mais la *versio media*.

Que penser, ensuite, du traité des substances séparées que S. Thomas dit avoir été composé par Aristote ? Il semble bien, estime le P. D., que S. Thomas, du moins dans ses derniers écrits, a cru à l'existence de ce traité, comme à un couronnement de la Métaphysique, devant continuer les 14 livres que nous en possédons. O. L.

691. M. BOUYGES. *Exégèse de la « tertia via » de saint Thomas d'Aquin.* — Rev. de Philos. 32 (1932) 113-146.

Le débat ouvert en 1924 par le P. P. Gény au sujet de la *tertia via* ne semble pas près d'être clos. La contribution du P. B. a pour but de fixer la bonne méthode et les grandes lignes d'une interprétation historique. D'abord le P. B. se refuse à demander des lumières au texte parallèle du *Contra Gentiles* (1,15) qui est animé, à son sens, d'un autre esprit. Ensuite, tout en admettant qu'on interroge les sources de saint Thomas, pour lesquelles il nous oriente plutôt vers Averroès (cf. *Quaest. disp. de pot.* 5 a. 3) et Richard de Saint-Victor, il estime que le texte de la *tertia via*, profondément imprégné de l'esprit de saint Thomas, est à interpréter principalement par lui-même. Enfin, prenant pour base le texte des meilleurs manuscrits consultés pour l'édition léonine, il propose l'exégèse suivante : la *tertia via* se décompose en deux parties ou étapes, dont la première conclut de l'existence du *possibile* à celle du *necessarium*, et la seconde de celle du *necessarium* à celle du *necessarium per se* ; la première étape, qui seule intéresse l'auteur, n'a pas pour point de départ le « pur possible », le « contingent » métaphysique, ni même formellement le « périssable » (Sertillanges), le « corruptible » (Gény), mais le « transitoire », c'est-à-dire les réalités existantes qui naissent et périssent, en

tant que précisément elles sont mesurées *ante* et *post* par le temps ; toute l'argumentation se tient d'ailleurs sur un plan logique assez simple, sans appel à de subtiles ou fondamentales conceptions métaphysiques.

L'exégèse du P. B. nous paraît heureuse pour l'ensemble. Au reste elle est confirmée, à notre avis, par presque tous les textes parallèles, même *Contra Gentiles* 1,15. Partout la notion de « possible » est empirique, — la réalité qui naît et périt, — partout elle est en rapport avec la notion de temps. Mais peut-être le P. B. appuie-t-il trop sur cette dernière, et a-t-il tort de la faire entrer dans la définition même du « possible », en traduisant *possibile* par « transitoire ». Sans doute le *possibile* réel dont s'occupe saint Thomas est transitoire, mais ce n'est là qu'une propriété au moyen de laquelle il va pouvoir inférer le *necessarium*. Voici le schéma du raisonnement : il y a dans la réalité des « possibles » ; or il ne se peut pas que dans la réalité il n'y ait que des « possibles » ; donc il y a quelque chose qui n'est pas du « possible », mais du « nécessaire ». Ce n'est que pour prouver sa mineure que saint Thomas a recours à la notion de temps, au caractère temporel du « possible » ; pour établir sa majeure, au contraire, il fait appel à une définition, d'ailleurs purement descriptive, du « possible », où la notion de temps n'est nullement à l'avant-plan : *invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi et per consequens esse et non esse*, N'est-il pas abusif dans ces conditions de rendre dès le début *possibilia esse et non esse* par « choses transitoires » ? Ne vaut-il pas mieux s'en tenir aux transcriptions littérales : « choses auxquelles il est possible d'être et de n'être pas », « choses qui sont susceptibles d'être ou de n'être pas » ? Celui qui serait tenté d'intercaler ici une métaphysique du pur possible, serait aussitôt rappelé à la réalité par l'éclaircissement un peu terre-à-terre que saint Thomas s'empresse de faire suivre : « nous trouvons, en effet, des choses qui naissent et périssent et qui, par suite de cela, sont et ne sont pas ». Si certaines choses sont tout à coup (par suite d'un devenir), puis tout à coup ne sont plus (par suite d'une corruption), elles ont sans contredit une aptitude, une potentialité à être et à ne pas être. Nous ne voudrions pas nier que, dans ce sens simple et élémentaire, le possible réel, existant, dont parle la *tertia via* comporte essentiellement aux yeux de S. Thomas une certaine potentialité, mais le P. B. a raison, croyons-nous, de regarder comme étrangère au texte toute interprétation métaphysique de celle-ci. M. C.

692. O. Bonamartini. *La « Quarta Via » di S. Tommaso d'Aquino.* — Scuola cattol. 60, I (1932) 17-24.

Mgr B. distingue dans le texte de *S. theol.* 1ª q. 2 a. 3 deux parties essentielles, l'une et l'autre d'inspiration néo-platonicienne. La première, partant des degrés d'être, aboutit à l'existence du *maximum ens* ; la seconde, envisageant celui-ci sous l'aspect de la causalité, l'appelle *causa prima*. Nous sommes dans une atmosphère exemplariste, et de soi la preuve ne vaut que dans la ligne de la causalité exemplaire. Mais en aris-

totélicien convaincu, estime Mgr B., saint Thomas n'abstrait pas totalement de l'idée d'efficience, intimement liée pour lui à l'exemplarité. Et, à la faveur de cette transposition quelque peu volontaire et d'ailleurs légitime, il a pu en fin de compte regarder la *causa prima* de sa conclusion comme efficiente. Cette exégèse qui nous paraît la meilleure explique, aux yeux de Mgr B., que saint Thomas cite par deux fois Aristote et ne cite pas Platon, source directe ou indirecte de l'argumentation. Soit pour ce qui est des citations d'Aristote ; quant au silence sur Platon, il se justifie, à notre avis, par le fait que l'argument exemplariste avait déjà toute une histoire chrétienne et scolastique qui le rendait aux yeux de saint Thomas anonyme. M. C.

693. L. TEIXIDOR. *Del concurso inmediato de Dios en todas las acciones y efectos de sus creaturas.* — Est. ecles. 9 (1930) 321-350 ; 11 (1932) 190-227, 289-322 (suites et fin ; voir *Bull.* I, nº 529).

Dans ces trois articles, sauf les dix premières pages consacrées à la preuve rationnelle, le P. T. étudie l'opinion de saint Thomas d'Aquin touchant le *concursus*, en commentant l'un après l'autre les principaux textes. Notons *De pot.* q. 3 a. 7 ; *C. Gent.* 3, 66 sv. ; *Compend. theol.* c. 130 ; *S. theol.* 1ª q. 105 a. 5. Il montre abondamment et sans peine que saint Thomas enseigne le concours immédiat. C'est dire qu'il prend nettement position, — sans en avertir toutefois le lecteur, — contre le P. Stufler S. J., héros d'une controverse récente, quelque peu bruyante, sur le sujet. Le P. T. ne s'embarrasse point, — et c'est sagesse croyons-nous, — de préciser la nature du *concursus* thomiste. Cependant on peut regretter qu'en expliquant les textes, il ne tienne pas compte au moins de quelques-uns des commentaires les plus importants de ces dernières années.

M. C.

694. G. M. MANSER O. P. *Das Naturrecht in seinen Wesen und seinen Hauptstufen.* — Div. Thom. (Fr.) 11 (1933) 369-396.

Solide exposé des textes classiques de S. Thomas d'Aquin concernant l'essence du droit naturel spécifiquement humain (spécification de la loi naturelle commune à tout être, participation de la loi éternelle), son contenu (à savoir ses préceptes partant des premiers principes de la raison naturelle pour se déterminer progressivement selon les tendances qu'il doit régir) et enfin ses propriétés (le degré de sa cognoscibilité et la nature de son invariabilité). O. L.

695. A. ROHNER O. P. *Naturrecht und positives Recht.* — Div. Thom. (Fr.) 12 (1934) 59-83.

Utiles considérations générales sur le droit naturel et le droit positif selon S. Thomas d'Aquin, suivies d'un commentaire plus détaillé de

1ª 2ªᵉ q. 95 a. 1-2, sur la raison d'être de lois positives humaines à côté de la loi naturelle et sur la double manière dont ces lois positives dérivent des principes de la loi naturelle. O. L.

696. F. HIRSCHENAUER O. S. B. *Die Stellung des heiligen Thomas von Aquin im Mendikantenstreit an der Universität Paris.* — St. Ottilien, Missionsverlag, 1934 ; in 8, XV-157 p.

Vie contemplative et vie active : en laquelle de ces deux formes consiste, d'après S. Thomas d'Aquin, l'idéal de la perfection ? Avant d'exposer la doctrine du maître, dom H. s'est enquis, dans une première partie, des antécédents historiques. Le point de départ lointain se trouve dans l'Éthique à Nicomaque, aux livres 1 et 10 relatifs à la félicité, et c'est par là que débute l'enquête. Nous sommes ensuite assez rapidement transportés aux années 1229-1231, où les frères prêcheurs et les frères mineurs prennent possession de chaires de théologie à l'université de Paris. Voilà, du coup, aux prises réguliers et séculiers. Dom H. retrace les diverses phases du conflit: sur le terrain juridique (le droit des réguliers à des chaires universitaires), sur le terrain doctrinal (les polémiques au sujet de la perfection chrétienne et religieuse). Ces polémiques se déroulent de 1256 à 1272 : successivement dom H. fait passer sous nos yeux, avec leurs écrits, Guillaume de Saint-Amour, S. Bonaventure, S. Thomas d'Aquin, Bertrand de Bayonne, Gérard d'Abbeville, Jean Peckham, Nicolas de Lisieux. La seconde partie de l'ouvrage est consacrée à S. Thomas d'Aquin : exposé didactique des grands problèmes à l'ordre du jour : les diverses espèces de forme de vie en général, la vie contemplative, la vie active, leurs mérites respectifs, la vie mixte qui, selon S. Thomas, réalise l'idéal, l'état religieux, l'état de perfection.

La première partie, relative aux polémiques, contient d'utiles renseignements. On eût cependant désiré un exposé plus approfondi des doctrines elles-mêmes et un contact plus immédiat avec les sources. L'information eût pu être plus avertie : des doutes ont été formulés jadis par le P. Pelster et le P. Longpré au sujet de l'ouvrage attribué à Bertrand de Bayonne ; d'utiles précisions ont été apportées par M. Glorieux sur le *Contra impugnantes* et le *De perfectione* de S. Thomas d'Aquin (cf. *Bull.* I, nᵒˢ 629, 631). Dom H. n'a pu connaître à temps l'importante étude de M. Glorieux (cf. *Bull.* II, nº 697) qui fournit des précisions chronologiques intéressantes et apporte de nouvelles pièces inédites au dossier pour les années 1269-1272. Le recours aux documents inédits est nul : des 3 pièces notées p. VII on ne voit nul usage au cours de l'étude. Nous signalons deux questions sur la vie contemplative et la vie active, datant des débuts de l'enseignement des réguliers : l'une de Jean de Saint-Gilles O. P. dans *Douai-434*, t. 1, f. 117ʳ-117ᵛ, l'autre qui, si elle n'est pas d'Alexandre de Halès, est de son temps, dans *Vat. lat. 782*, f. 58ʳ-60ʳ. Ajouter, dans son Quodlibet 3, une question du franciscain Eustache, vers 1265, signalée par M. GLORIEUX (*Maîtres franciscains de Paris. Fr. Eustache*, dans *France francisc.* 13, 1930, p. 155). — Quant à S. Thomas d'Aquin, dom

H. y a consacré tous ses soins et a pleinement réussi. Toutefois, puisque nous sommes ici en pleine période de discussions, pourquoi se borner à un exposé systématique, si complet soit-il, et ne pas situer opuscules et questions quodlibétiques dans le mouvement de la polémique, avant d'aborder les pages sereines de la Somme théologique ? O. L.

697. P. GLORIEUX. *Les polémiques « contra Geraldinos ». Les pièces du dossier.* — Rech. Théol. anc. méd. 6 (1934) 5-41.

Une vingtaine d'écrits, dont beaucoup sont encore inédits, alimentèrent aux années 1269-1272 la polémique qui mit aux prises les maîtres séculiers Gérard d'Abbeville et Nicolas de Lisieux avec les réguliers, S. Bonaventure, S. Thomas d'Aquin et Jean Peckham, concernant la perfection chrétienne, religieuse et les droits des réguliers.

M. G. non seulement enrichit de nouvelles pièces le dossier connu jusqu'ici, mais, par un maniement très judicieux de la critique interne, parvient à dater tous ces écrits avec une grande précision. A cet effet il répartit d'abord en divers groupes les écrits se rapportant plus ou moins à un même sujet ; et par l'étude du texte de chaque écrit (allusions, références) il établit au sein de chaque groupe la suite chronologique des pièces qui le constituent. Après avoir de la sorte étudié les cinq groupes englobant tout le dossier, M. G., précisant davantage encore, établit la date absolue de tous les écrits, grâce à des points de repère garantis et spécialement grâce à la date des Quodlibets 1 (mars 1269), 2 (décembre 1269) et 3 (avril 1270) de S. Thomas, autour desquels pivotent la plupart des autres écrits. Un tableau final résume avec toute la clarté désirable les résultats de cette belle enquête. M. G. prépare l'édition de plusieurs de ces pièces, et une étude d'ensemble où, appuyé sur ce travail de datation, il pourra retracer fidèlement les diverses phases de cette polémique doctrinale. O. L.

698. P. RUCKER O. F. M. *Der Ursprung unserer Begriffe nach Richard von Mediavilla.* Ein Beitrag zur Erkenntnislehre des Doctor solidus (BGPTMA 31, 1). — Münster, Aschendorff, 1934 ; in 8, XIV-174 p. Mk. 8.40.

Dans son *Richard de Middleton* (Louvain, 1925, p. 145-160) le P. E. HOCEDEZ a consacré quelques pages substantielles à la noétique du maître franciscain. Le P. R. reprend le sujet et lui donne tous les développements désirables. Puisque la connaissance est l'union de l'intelligence à son objet, trois chapitres épuiseront la matière. D'abord l'étude de la faculté cognitive avec ses deux puissances, l'intellect agent et l'intellect possible ; leur rôle respectif dans l'élaboration de l'espèce intelligible qui prépare l'acte de connaissance. Ensuite, l'étude de l'objet, à laquelle le P.R. a consacré tous ses soins ; car c'est ici que se traitent les questions vitales des idées innées et de l'illumination divine. Le P. R., après minutieuse analyse des textes, fait le départ entre ce que Richard accorde à S. Thomas

d'Aquin et ce qu'il maintient de la tradition bonaventurienne. Richard nie que nous connaissions les choses en Dieu ou que nous en ayons des idées innées : nos connaissances, même les plus abstraites, s'originent au concret sensible par le phantasme et la sensation ; l'intellect agent a comme fonction d'abstraire l'universel du concret. Toutefois Richard maintient plusieurs vues de la tradition augustinienne en ce qui concerne les rapports des deux intellects, le *sensus agens*, la *memoria agens* et spécialement l'aspect actif de la volonté. Une troisième étude achève le travail, relative à l'intussusception de l'objet par la faculté cognitive. Richard se garde bien d'hypostasier les facultés : ce n'est pas l'intelligence qui connaît, mais l'homme tout entier avec toutes ses facultés, y compris la volonté. Le P. R. retrace le processus évolutif qui va de l'objet au phantasme, de celui-ci à l'espèce intelligible, de celle-ci à l'acte de connaissance proprement dit : le premier contact avec la réalité est un concept confus ; mais grâce à la volonté qui excite à une recherche plus attentive, le concept se précise ; la clarté toutefois diminue à mesure que l'on veut atteindre la substance de l'être.

Le travail du P. R. est parfaitement équilibré, comme on a pu l'entrevoir. Il est suffisamment informé du contexte historique : à côté de S. Thomas d'Aquin et de S. Bonaventure, on voit apparaître Henri de Gand, Matthieu d'Aquasparta, Pierre Olivi, Duns Scot. Toutes les œuvres de Richard ont été consciencieusement analysées ; les textes édités ont été revus sur des éditions incunables ou des manuscrits ; de larges extraits ont été publiés des parties inédites des Questions disputées. Tandis que le P. Hocedez avait souligné chez Richard ce qu'il y a de vraiment remarquable chez lui, à savoir sa dépendance vis-à-vis de S. Thomas, le P. R. ne songe certes nullement à nier cette influence qu'il a mise en parfaite lumière ; mais, sous les formules d'allure thomiste, il décèle un fond de pensée franciscain ; remarquant à ce sujet que les Questions disputées, le premier ouvrage de Richard, sont beaucoup plus dans la tradition franciscaine que le commentaire des Sentences où les emprunts à S. Thomas d'Aquin sont plus apparents. Pour le montrer, il eût été sans doute opportun de séparer nettement, dans l'exposé même, la doctrine des deux ouvrages. O. L.

699. J. HOFFMANS. *Le dixième quodlibet de Godefroid de Fontaines.* Texte inédit (Les Philosophes belges 4, 3). — Louvain, Institut sup. de Philosophie, 1931 ; in 4, p. 297-422. Fr. 35.

700. J. HOFFMANS. *Les quodlibets onze et douze de Godefroid de Fontaines.* Texte inédit (Les Philosophes belges 5, 1-2). — Louvain, Institut sup. de Philosophie, 1932 ; in 4, p. 1-166. Fr. 50.

L'édition des Quodlibets 10-12 de Godefroid de Fontaines marque un progrès sur celle de Quodlibet 9 (cf. *Bull.* I, nº 196) : aux 3 mss utilisés

pour l'établissement du texte de celui-ci (*Paris Nat. lat. 14311, 15842, Cambridge Pembroke Coll. 170*), M. H. ajoute ici *Vat. lat. 1032, Borghèse 302* ; et, deci-delà, dans l'apparat critique du Quodl. 10 on voit apparaître en outre *Borghèse 301*.

A la fin du Quodl. 10, on trouve la table générale des matières et la table alphabétique des auteurs embrassant les Quodl. 8-10. Les tables analogues des Quodl. 11-12 seront publiées à la fin du Quodl. 14, le dernier quodlibet connu jusqu'ici.

Est-il permis d'espérer en outre la publication d'un quodlibet de Godefroid, inconnu jusqu'ici, que nous avons découvert dans *Louvain Univ. G. 30* (voir à ce sujet une note que nous lui consacrons dans *Rev. Hist. ecclés.* 30, 1934, p. 852-859). On serait de même désireux d'avoir le texte de la rédaction brève des Quodl. 5-14, si du moins cette rédaction est du même auteur que celle des Quodl. 3-4 ; par l'étude du nouveau Quodlibet de Louvain, nous pensons en effet que la rédaction brève des Quodl. 3-4, publiée par M. De Wulf et A. Pelzer, est dé Godefroid lui-même.

O. L.

701. J. HOFFMANS. *La Table des divergences et innovations doctrinales de Godefroid de Fontaines.* — Rev. néoscol. Philos. 36 (1934) 412-436.

Un disciple de Godefroid de Fontaines a dressé, avec grand soin, une table des divergences doctrinales qui séparent son maître des grands théologiens du temps, Henri de Gand, Thomas d'Aquin, Gilles de Rome, Jacques de Viterbe, Thomas de Sutton ; table utile à l'historien des doctrines, par les nombreuses références aux exposés des Quodlibets de Godefroid. M. H., le patient éditeur des derniers quodlibets du maître liégeois, publie cette table d'après *Paris Nat. lat. 15843, Oxford Merton Coll. 276* et *Vat. lat. 1032.* O. L.

702. P. SYNAVE O. P. *Note sur Bernard de Trilia (Quodlibet I, art. 5).* — Bull. thom., Notes et Communic. 1 (1932) 103*-106*.

L'article 5 du *Quodl.* 1 de Bernard de Trilia (1282) a été publié par le P. G. S. André S. J. dans *Gregorianum* 2(1921) p. 254-261. La question étudiée : *Utrum corpus Christi vivum et mortuum fuerit idem numero*, est résolue dans le sens thomiste, en prenant comme base la théorie de l'unité des formes substantielles. Le P. S. propose deux corrections au texte. La seconde est manifestement plus heureuse que celle proposée par le P. André lui-même ; elle met Bernard de Trilia en parfait accord avec S. Thomas : l'unité de suppôt est la raison de l'identité numérique du corps vivant et du corps mort chez le Christ. H. B.

703. E. FRANCESCHINI. *Il « Liber philosophorum moralium anti-*

quorum ». Testo critico. — Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti 91, II (1931-32) 393-597.

Les problèmes que soulèvent les origines et la tradition manuscrite du *Liber philosophorum moralium antiquorum* ont déjà été démêlés par M. F. dans une étude antérieure (voir *Bull.* II, nº 290). Il rappelle ici les résultats acquis : origine arabe du recueil ; traduction latine faite, non sur l'arabe, mais sur une traduction espagnole, les *Bocados de oro* (2e moitié du XIIIe siècle) ; traduction du latin en français par Guillaume de Tignonville (fin XIVe siècle), donnant elle-même naissance à deux traductions anglaises (en 1450 et vers 1475). Cette multiplicité des traductions montre le succès et l'influence du recueil.

M. F. ne revient pas non plus sur la description des manuscrits et leur division en deux familles. Il a choisi comme base de son édition le texte de *Venise Marc. VI. 144* (= M[1]), qui ne représente pas la rédaction primitive mais un remaniement postérieur. Les variantes de 7 autres manuscrits sont notées, soit d'après les manuscrits eux-mêmes (2 mss) soit d'après l'édition de S. De Renzi (1 ms), soit encore d'après les notes de Knust dans son édition des *Bocados de oro* (4 mss). Six autres manuscrits n'ont pu être utilisés (sur l'un de ceux-ci, *Vat. Reg. 1875*, on trouvera quelques détails en appendice, p. 589-591).

Les leçons du texte espagnol sont citées lorsqu'elles sont susceptibles d'éclairer le sens.

On pourrait reprocher à M. F. de n'avoir pas fait suffisamment ressortir les divergences entre les deux rédactions. Puisqu'il adoptait le texte remanié, il ne lui était pas difficile, semble-t-il, de montrer plus clairement en quoi consistaient ces remaniements. Certaines additions de L ou de P (rédaction primitive d'après M. F.) prennent place dans l'apparat (par ex. 455,2 et 6 ; 456,2 ; 457, 2 etc.), d'autres sont insérées dans le texte (454,3 et 8 ; 456, 6 ; 457, 10 etc.). L'apparat critique laisse souvent perplexe. Dès le premier mot, *Sedechias* (398, 2), caractéristique du texte remanié, M. F. note : M[1]M[2]RAO *Sedechias*, X P *Dicta Prophete Sed...* Quelle est la leçon de L ? Même chose à la variante suivante (398, 3) : texte : *credens* ; apparat : M[1] *credens quis*, R *credens*. Et M[2] AOXPL ? Autre exemple, pris au hasard (403,8) : texte : *scribere* ; apparat : M[2] *scribere*, R *scriptare*, M[1] *scindere*. Que portent AOXPL ? Malgré ces défauts qui la déparent, l'édition de M. F. est de loin supérieure à celle de De Renzi, qui ne connaissait qu'un seul manuscrit, mutilé et bourré d'erreurs. H. B.

704. J. LECHNER. *Beiträge zum mittelalterlichen Franziskanerschrifttum, vornehmlich der Oxforder Schule des 13./14. Jahrhunderts, auf Grund einer Florentiner Wilhelm von Ware-Hs.* — Franzisk. Stud. 19 (1932) 99-127.

La rédaction du commentaire sur les Sentences de Guillaume de Ware que contient *Florence Laur. Plut. 33 dext. 1* présente cette particularité

précieuse de citer fréquemment, soit dans le texte, soit dans les notes marginales, des auteurs contemporains. Beaucoup appartiennent, comme Guillaume de Ware lui-même, à l'école franciscaine d'Oxford. M. L., qui s'est déjà servi de ce manuscrit pour ses citations de Martin d'Alnwick (voir *Bull.* II, nº 713), fait ici le relevé de ces théologiens d'Oxford, en ayant soin de noter tous les détails et de reproduire tous les textes susceptibles de mettre quelque chercheur sur la piste de leurs ouvrages non identifiés jusqu'à présent.

De Jean de Berwick on mentionne une *Summa* et un *Tractatus* ; d'autres citations de cet auteur se rapportent peut-être à un commentaire des Sentences (les *Notabilia* d'*Assise 158* ?) et à un quodlibet. Celles de Thomas Rundel et Philippe de Bridlington — ces dernières particulièrement intéressantes — renvoient à leur Commentaire des Sentences. Pour Pierre de Baldeswell il s'agit toujours d'un *quaternus in quo improbatur Waro*, questions sur le 1er et probablement sur le 2e livre des Sentences. A Robert de Beverley est emprunté un fragment, qu'édite M. L., sur la question *Utrum in Christo sint due nativitates reales*. Sous le nom de Sutton il faut sans doute reconnaître le franciscain Pierre de Sutton plutôt que le dominicain Thomas ; on renvoie à son quodlibet. Pour finir, une simple notation de Guillaume de Schyrbourne.

En dehors de ces franciscains, d'autres encore sont cités, qui étaient en relation avec Oxford. M. L. relève les noms de Guillaume de la Marc, de Duns Scot (assez rare), de Richard de Mediavilla (très fréquent). On y rencontre évidemment aussi les grands docteurs du XIIIe siècle : Bonaventure, Thomas d'Aquin, Henri de Gand, Gilles de Rome, Godefroid de Fontaines, etc. Enfin, à plusieurs reprises, Pierre Olieu, et, une fois semble-t-il, le franciscain de Cambridge Jean Linpenho. H. B.

705. J. KLEIN. *Materie und Form. Pluralität der Formen. Das Compositum. Das Individuelle.* Erläuterungen zu P. Parthenius Minges, Joh. Duns Scoti doctrina philosophica et theologica. — Franzisk. Stud. 19 (1932) 40-51. XIVe s.

706. J. KLEIN. *Ethos und Logos. Stufen des Sittlich-Guten. Gottes unumschränkte Macht.* Erläuterungen zu P. Parthenius Minges, Joh. Duns Scoti doctrina philosophica et theologica. — Franzisk. Stud. 19 (1932) 128-133.

707. J. KLEIN. *Skotus und Pelagius.* Erläuterungen zu P. Parthenius Minges, Joh. Duns Scoti doctrina philosophica et theologica. — Franzisk. Stud. 19 (1932) 256-258.

708. J. KLEIN. *Gottes Wissen. Skotus und M. Eckhart.* Erläuterungen zu P. Parthenius Minges, Joh. Duns Scoti doctrina philosophica et theologica. — Franzisk. Stud. 19 (1932) 327-335.

L'ouvrage du P. MINGES, *Ioannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica* (Quaracchi, 1930 ; cf. *Rech. Théol. anc. méd.* 4, 1932, p. 105), où sont ordonnés en systèmes les passages les plus importants des œuvres de Duns Scot d'après l'édition de Wadding, a provoqué chez M. K. ces quelques réflexions. Elles n'ont point la prétention d'apporter du neuf, mais de défendre une fois de plus — et cette préoccupation apologétique n'est, hélas, pas encore inutile — la pensée de Duns Scot contre les erreurs de certains de ses interprètes. Leur but est aussi positif : montrer la cohésion, la valeur actuelle des positions scotistes.

M. K. connaît bien Duns Scot ; il est toujours profitable de le lire. A la fin de son quatrième article, il revient sur l'opposition, déjà signalée par lui (voir *Bull.* I, nº 856), entre Scot et Eckhart à propos du constitutif de l'essence divine. Il y ajoute quelques autres points doctrinaux où le Docteur subtil viserait selon lui le mystique rhénan. H. B.

709. F. SCHWENDINGER O. F. M. *Duns Scoti doctrina de substantiali supernaturalitate fidei infusae.* — Antonianum 7 (1932) 3-38.

Ayant analysé précédemment l'acte de foi selon Duns Scot (cf. *Bull.* II, nº 354), le P. S. consacre la longue dissertation présente à la doctrine de cet auteur sur la nature de la foi infuse.

Duns Scot distingue très nettement foi acquise et foi infuse, au point qu'on a pu dire que chez lui la théorie dualiste de la foi arrive à la pleine conscience. Toutes les vérités surnaturelles peuvent être crues de foi acquise ou naturelle. Cette foi s'appuie sur le témoignage de la révélation, dont la vérité est attestée à son tour par les miracles et la prédication de l'Église. Elle n'a rien d'une opinion hésitante, son adhésion est ferme et certaine. A côté d'elle il y a la foi infuse, dont le rôle est d'élever l'intelligence et son acte à l'ordre surnaturel, de donner une certitude d'une essence supérieure (*certitudo infallibilitatis*). Cette certitude n'est en aucune façon dépendante de celle qui accompagne la foi acquise et cette dernière ne joue nullement le rôle de prémisse dans un syllogisme dont la conclusion serait la foi infuse. On peut donc soutenir que Duns Scot sauvegarde le caractère substantiellement surnaturel de l'habitus de foi infuse.

Les conclusions générales du P.S. sont fermement établies. Elles écartent définitivement deux interprétations erronées de la pensée scotiste : l'assentiment de foi ne serait surnaturel que par son mode, substantiellement il resterait naturel (R. Garrigou-Lagrange), ou même ce ne serait qu'un acte purement naturel auquel serait appliquée l'étiquette surnaturelle par une détermination arbitraire de la volonté souveraine de Dieu (H. Lang). H. B.

710. S. BELMOND O. F. M. *Du rôle respectif des motifs de crédibilité et de « l'habitus fidei » selon Jean Duns Scot.* — France francisc. 15 (1932) 265-274.

Le P. B. est d'accord sur l'essentiel avec le P. Schwendinger (cf. *Bull.* II, nº 709). Il ne peut cependant se rallier à sa conclusion que Duns Scot, étudiant surtout le problème de l'acte de foi en logicien, a laissé dans l'ombre son côté psychologique. L'interprétation de certains textes laisserait échapper parfois quelques inexactitudes et le rôle de la volonté dans l'acte de foi serait un peu trop méconnu.

Ces réflexions du P. B. pourront donc être l'occasion de légères retouches à l'étude du P. Schwendinger. Cependant, elles-mêmes ne sont pas sans trahir une certaine rapidité. Plusieurs négligences troublent le sens : p. 271, au lieu de : « acte illicite », il faut lire sans doute : « acte élicite » ; p. 267, à la place du texte : *Talis errans circa unum articulum fidei, credit illi fide acquisita,* il faut restituer : *Talis errans cirça unum articulum fidei et credens aliis, credit illis fide acquisita.* H. B.

711. A. O'Neill O. F. M. *La preuve scripturaire de la transsubstantiation, d'après le B. Duns Scot.* — Ét. francisc. 44 (1932) 401-406.

Pour Duns Scot les paroles du Christ : *Hoc est corpus meum,* prouvent la présence réelle, mais non que cette présence s'opère par transsubstantiation plutôt que par impanation. Le premier de ces deux modes est le seul véritable, parce que l'Église l'a déclaré tel. Cette définition ecclésiastique n'ajoute rien à l'Écriture, elle n'est pas une précision qui serait un complément de vérité au texte révélé ; ce n'est qu'une déclaration du sens authentique voulu par le Christ.

Quoi qu'il n'y fasse aucune allusion, le P. O'N. vise manifestement les *Animadversiones in transsubstantiationis doctrinam* du P. V. Cachia (*Angelicum* 8, 1931, p. 240-262). Nous sommes heureux de constater son parfait accord avec ce que nous en disions naguère, *Bull.* I, nº 933.

H. B.

712. M. Schmaus. *Kykeley, cuiusdam adhuc ignoti auctoris anglici ineunte saeculo XIV. florentis, Quaestio de cooperatione divina.* — Bohoslovia 10 (1932) 193-228.

Worcester Cath. Libr. F. 3 contient deux quodlibets attribués à un certain Kykeley, sur la personne duquel les renseignements font défaut jusqu'à présent. Ces deux quodlibets, dont M. S. publie l'introduction générale et l'énoncé des questions, sont suivis de 6 *quaestiones ordinariae,* probablement du même auteur. Ce problème d'attribution n'est pas examiné ici ; on peut voir, dans *Scholastik* 8 (1933) p. 449, les raisons qu'a le P. Pelster de considérer la paternité de Kykeley comme solidement établie.

M. S. publie la *quaestio ordinaria* 6, relative au concours divin : *Quaeritur utrum Deus cooperetur actualiter cuicumque creaturae in causatione cuiuslibet effectus.* La position de Kykeley est semblable à celle de Nicolas Trivet, que M. S. faisait connaître dernièrement d'après ce même manuscrit (voir *Bull.* II, nº 186). Dieu coopère à tout acte de la créature, en ce

sens qu'il lui donne la faculté d'agir, la maintient dans l'existence, l'applique à l'acte. Mais ce n'est là qu'influence générale de la cause première ; aucune intervention spéciale immédiate n'est requise. H. B.

713. J. LECHNER. *Beiträge zum Schrifttum des Martinus Anglicus (Martin von Alnwick) O. F. M.* — Franzisk. Stud. 19 (1932) 1-12.

L'héritage littéraire de Martin d'Alnwick se réduisait jusqu'ici à quelques traités de logique, — et cette attribution elle-même reste sujette à caution. M. L. l'enrichit d'une série de questions théologiques que *Vienne Nat. 1424* attribue à *Martinus Anglicus*. Dans ce manuscrit, comme dans *Vat. Chig. B. VII. 124* et *Bordeaux Bibl. munic. 163*, où elles sont anonymes, ces 16 (peut-être même 17 ou 18) questions apparaissent en annexe au 1er livre du Commentaire sur les Sentences de Guillaume de Ware.

Des traces de Martin d'Alnwick subsistent aussi dans d'autres manuscrits du Commentaire de Guillaume de Ware : *Vat. lat. 1115* et surtout *Florence Laur. Plut. 33 dext. 1*, dont les nombreuses citations d'auteurs contemporains peuvent fournir de précieux renseignements sur l'école franciscaine d'Oxford dans la première décade du XIVe siècle. M. L. relève toutes les citations marginales où apparaît le nom de Martin ; elles se rapportent, sauf une, à un commentaire sur le 3e livre des Sentences.

M. L. voudrait aussi attribuer à Martin d'Alnwick un groupe de questions qui, dans ce même manuscrit de Florence, servent de supplément au 2e livre du commentaire de Guillaume de Ware. Mais ici toute preuve positive fait défaut. H. B.

714. M. SCHMAUS. *Neue Mitteilungen zum Sentenzenkommentar Wilhelms von Nottingham.* — Franzisk. Stud. 19 (1932) 195-223.

Le commentaire des Sentences conservé dans *Cambridge Gonville and Caius College 300* a été attribué par le P. Longpré à Guillaume de Nottingham (cf. *Bull.* I, no 146). Ses nombreuses citations de théologiens franciscains contemporains le rendent important. Pour en faciliter l'étude et donner en même temps une idée générale de son orientation, M. S. publie sa table des matières, avec indication précise des folios. Les divergences que nous déplorions naguère (cf. *Bull.* I, no 596) entre les descriptions de ce manuscrit par le P. Balić et le P. Meier eussent fait souhaiter d'en trouver ici une description plus satisfaisante, que l'on eût pu considérer enfin comme définitive. Un second souhait est de voir bientôt paraître le relevé systématique des auteurs contemporains cités par le manuscrit, à l'exemple de celui dressé récemment par M. Lechner pour *Florence Laur. Plut. 33 dext. 1.* (voir *Bull.* II, nos 704, 713). M. S. ne souffle mot de ces citations. On ne peut, il est vrai, tout faire à la fois.

Comme la question de la prescience divine connaît depuis quelque temps un regain d'actualité, M. S. édite, à la suite de sa table des matières,

quelques textes se rapportant à la science divine et à la prédestination : commentaire de *Sent.* I d. 38-39 (*Utrum scientia Dei sit causa rerum temporalium sine sui mutabilitate*), d. 40-41 (*Utrum praedestinatio tantam habeat certitudinem, quod impossibile sit praedestinatum damnari*) et d. 45-48 (*Utrum divina voluntas sit immediata causa rerum*). D'après M. S. Guillaume de Nottingham serait étranger à la théorie des décrets prédéterminants. H. B.

715. J. Koch. *Der Prozess gegen den Magister Johannes de Polliaco und seine Vorgeschichte (1312-1321).* — Rech. Théol. anc. méd. 5 (1933) 391-422.

M. K. retrace en détail les origines et les phases diverses du procès intenté à Jean de Pouilly. L'occasion en remonte à 1312 : contre les Mendiants, Jean de Pouilly affirmait, entre autres, que la décrétale *Super cathedram*, restreignant les privilèges de prédication et de confession des Mendiants et récemment remise en vigueur par le concile de Vienne, avait immédiatement force de loi. Il fut dénoncé au pape en 1317, sans doute par les Franciscains, et cité à paraître en Avignon. M. K. publie cette première liste de 13 propositions suspectes, d'après *Bâle Univ. B VII 9* et *Vienne Nat. lat. 2168*, où elle se trouve insérée dans le *Iudicium fratris Petri de Palude*. Pierre de la Palu prit en effet une part importante aux discussions qui précédèrent le procès et au procès lui-même ; il n'y joua cependant pas le rôle d'accusateur que lui attribue N. Valois, mais plutôt de consulteur. Il finit même par faire figure d'accusé et dut défendre à son tour les opinions qu'il avait émises dans la qu. 4 de son Quodlibet (Avent 1314). Le remaniement complet qu'il fit subir à cette question prouve qu'il fut obligé de battre en retraite.

Une première défense, présentée en consistoire par Jean de Pouilly, fournit elle-même matière à une nouvelle accusation des Mendiants (9 propositions erronées, publiées ici d'après le ms de Bâle). Après une seconde réplique de l'accusé, où celui-ci maintenait intégralement ses positions, l'épilogue fut la condamnation par Jean XXII, le 24 juillet 1321, de trois articles considérés *tanquam falsos et erroneos et a doctrina sana devios* (Constitution *Vas electionis*). Ces articles, remarque M. K., ne sont empruntés à aucune des deux listes d'accusation, mais à la première défense de Jean de Pouilly. D'autre part, seules furent censurées les thèses relatives aux privilèges de confession des Mendiants ; on laissa de côté celles — qui leur servaient cependant de fondement — sur la hiérarchie des différents pouvoirs ecclésiastiques et la juridiction, de droit naturel et divin, des curés.

M. K. termine par une liste, fort utile, de tous les événements relatifs au procès, de 1312 à 1321. Son étude touche en outre à de nombreuses questions littéraires et chronologiques. Elle complète ou corrige sur plusieurs points importants la monographie consacrée à *Jean de Pouilly* par N. Valois dans *Hist. litt. France*, t. 34 (Paris, 1914) p. 220-281.

H. B.

716. J. Koch. *Durandus de S. Porciano.* — Hist. Jahrb. 53 (1933) 380-381.

La première rédaction du Commentaire sur les Sentences de Durand de Saint-Pourçain n'était connue jusqu'ici, pour les livres 2 et 3, que par les citations de Pierre de la Palu. M. K. a retrouvé dans *Magdebourg Domgymnasium 91*, que lui avait signalé M. R. Klibansky, le deuxième livre de cette rédaction. Trouvaille importante, car c'est surtout contre ce livre que les confrères de Durand de Saint-Pourçain dirigèrent leurs attaques. H. B.

717. Magistri Eckardi *Opera latina*, auspiciis Instituti Sanctae Sabinae ad codicum fidem edita. I. *Super oratione dominica*, ed. R. Klibansky. — Lipsiae, F. Meiner, 1934 ; in 8, XVII-17 p. Mk. 2.50.

Depuis la découverte d'œuvres latines d'Eckhart par le P. Denifle et la publication de certains fragments par le même, aucune tentative sérieuse n'avait été faite de livrer au public ces écrits, dont dépend cependant en grande partie l'exacte compréhension de la pensée d'Eckhart. Ces dernières années seulement le P. Théry avait manifesté son intention d'entreprendre leur édition intégrale, et il avait vaillamment débuté par le Commentaire sur la Sagesse (cf. *Bull.* I, nos 51, 507). Ce projet, transformé, entre aujourd'hui dans la voie des réalisations et avec ce premier fascicule, sous les auspices de l'Institut historique dominicain de Sainte-Sabine et la direction du P. G. Théry et de M. R. Klibansky, s'annonce l'édition critique, qu'on peut dès maintenant considérer comme définitive, des *Opera latina* d'Eckhart.

Comme principes d'édition on a adopté ceux de la collection, récemment commencée (cf. *Bull.* II, nos 106, 439), des œuvres de Nicolas de Cues. Même respect de la grammaire et de l'orthographe de l'époque, tout en évitant les excès qui pourraient dérouter le lecteur moderne. Même soin dans la recherche des sources et de l'influence. Même élégance aussi dans la présentation. Deux manuscrits de Cues ont conservé le commentaire sur le *Pater* : *21* et *125* ; le premier, corrigé et annoté par le cardinal, est le recueil le plus considérable des écrits latins d'Eckhart. M. K. en complète les descriptions existantes et en scrute les origines.

L'éditeur ne s'est pas contenté pour le reste d'établir un texte correct. De vastes recherches lui ont permis, d'une part, de retrouver avec toute la précision possible les sources anciennes et médiévales de Maître Eckhart ; d'autre part, à inclure dans les « testimonia », outre les traces d'utilisation postérieure — peu nombreuses pour ce traité — les passages parallèles des autres œuvres, tant inédites qu'éditées, d'Eckhart. Les sources sont abondantes. La principale, et à travers laquelle d'autres sont souvent utilisées, est la *Catena aurea* de saint Thomas. Toutefois, M. K. le remarque avec raison, ce commentaire ne se réduit pas à un simple florilège : il contient déjà en germe bien des traits de la pensée

postérieure. Car — nouveau résultat dû à M. K. — ce doit être une œuvre de jeunesse : il apparaît tel, entre autres, dans une allusion du Commentaire sur S. Jean.

La docte préface de M. K. contient encore plusieurs autres enseignements notables. Deux expositions sur le *Pater*, attribuées à Eckhart, sont rejetées. L'une, *Eine schone ausslegung uber daz pater noster*, éditée par J. BACH, *Meister Eckhart, der Vater der deutschen Spekulation*, Vienne, 1864, n'a rien à voir avec le mystique rhénan ; l'autre, qu'*Eichstätt 145* dénomme *Opus fratris Eckardi Ord. Praed.*, ne peut appartenir à Maître Eckhart : M. K. y a relevé une citation de Pierre de la Palu. Notons aussi l'importance que prend, pour la future édition du Commentaire sur S. Jean, l'*Opus postillarum* de Jourdain de Quedlinburg : sa servilité à copier Eckhart en fait un témoin inattendu qu'il faudra consulter à côté des deux manuscrits du commentaire actuellement connus. Enfin, M. K. signale l'existence d'une première édition, restée manuscrite dans *Berlin Staatsbibl. lat. fol. 410*, du *De scriptoribus ecclesiasticis* de l'abbé Jean Tritème. Entre celle-ci (1492) et la seconde, imprimée en 1494, il y a de grandes divergences : dans l'intervalle Tritème a eu connaissance d'un recueil (probablement *Cues 21*) d'après lequel il a complété sa première liste des écrits d'Eckhart (les textes sont édités ici p. XIV-XV). Un des titres, *Positionum suarum lib. I*, avait porté les uns à croire à l'existence d'un *Liber positionum*, les autres à y reconnaître l'*Opus propositionum* ; le titre de la première liste, *Ad articulos sibi impositos responsionem lib. I*, dissipe toute équivoque : il ne s'agit que de l'Apologie.

Tous ces points nouvellement acquis ne font que rehausser la valeur de cette édition. Il faut souhaiter aux fascicules qui suivront de viser à la perfection de leur chef de file. H. B.

718. P. GLORIEUX. *Le Commentaire d'Armand de Belvézer sur le « De ente et essentia »*. — Rech. Théol. anc. méd. 6 (1934) 94-96.

M. G. ajoute aux 5 mss connus jusqu'ici 3 nouveaux exemplaires du commentaire que, sans doute vers 1327, Armand de Belvézer composa sur le *De ente et essentia* de S. Thomas d'Aquin. O. L.

719. A. OLMES. *Sprache und Stil der englischen Mystik des Mittelalters unter besondere Berücksichtigung des Richard Rolle von Hampole* (Studien zur englischen Philologie 76). — Halle (Saale), M. Niemeyer, 1933 ; in 8, VIII-100 p. M. 4.50.

Cette analyse de la langue et du style de Richard Rolle ne peut que contribuer à une plus parfaite compréhension de la mentalité et du tempérament de ce grand mystique anglais. Des titres comme *Melum contemplativorum* et *Incendium amoris* sont déjà caractéristiques, et il suffit de parcourir au hasard les œuvres de cet écrivain pour constater

immédiatement dans quels domaines il cherche de préférence ses images et ses métaphores. Le présent travail vient donner à ces impressions un fondement plus systématique : il montre, avec force citations à l'appui, que la très grande majorité des métaphores provient du sentiment amoureux et de l'art musical. « Calor, canor, dulcor, hete, songe, swetnes sont les formules caractéristiques de l'expérience mystique de Rolle » (p. 44). La fréquence des figures de style — que l'auteur étudie en détail — achève de mettre en valeur le tempérament vraiment artistique de l'ermite de Hampole. Il ne faudra dès lors plus s'étonner du caractère très personnel de son langage mystique, non plus que de l'absence de théories scolastiques ou simplement abstraites dans ses enseignements sur la vie spirituelle.

Pareilles études contribuent puissamment, par le seul groupement du matériel expressif de la pensée, à faire comprendre un écrivain ; surtout le mystique qui, par la nature même des choses, ayant à exprimer l'inexprimable, se voit obligé de recourir aux images, qu'il ira chercher tout spontanément là où le pousse son tempérament. P. S.

720. HENRICI TOTTING DE OYTA *Quaestio de Sacra Scriptura*, quam ad fidem manuscriptorum primum edidit A. LANG (Opuscula et textus, series scholastica 12). — Monasterii, Aschendorff, 1932 ; in 8, 58 p. Mk. 1.10.

Dans une courte préface, M. L. a condensé les principaux faits de la vie d'Henri Totting. Pour ses œuvres, il n'a pas entrepris — les réservant à une monographie spéciale — les recherches qui eussent été nécessaires pour distinguer avec quelque certitude, parmi les écrits connus sous le nom d'Henri de Oyta, ceux qui lui appartiennent en propre et ceux qui reviennent à son compatriote et contemporain Henri de Oyta appelé Pape. Seuls les ouvrages principaux de Totting sont énumérés ici, avec indication des manuscrits.

La question éditée est empruntée aux *Quaestiones super libros Sententiarum*. M. L. est porté à en placer la composition entre 1385 et 1388, c.-à-d. pendant la brillante période du professorat de Totting à Vienne, à la fin de sa vie. Cinq manuscrits ont été consultés, parmi lesquels *Clm 17468* a servi de base. M. L. ne nous dit pas pourquoi ceux-là plutôt que les autres (qui sont 9). L'édition est très soignée. Nous avons cherché en vain la clef des sigles m_1 et m_2 qui se rencontrent parfois dans l'apparat.

Le texte comprend les deux premiers articles de la question 2 sur le premier livre des Sentences. Henri Totting y traite de l'authenticité de la Vulgate, de la canonicité et de l'intégrité des Livres saints ; de l'inspiration, des sens de l'Écriture. Il le fait avec ampleur et avec le souci de présenter un véritable exposé systématique. C'est là un progrès notable et qui justifie pleinement cette publication. H. B.

721. HENRICI TOTTING DE OYTA *Quaestio de veritatibus catholicis*, quam ad fidem manuscriptorum edidit A. LANG (Opuscula et

textus, series scholastica 16). — Monasterii, Aschendorff, 1933 ; in 8, 28 p. Mk. 0.80.

Cette *Quaestio de veritatibus catholicis* forme l'article 3 de la question 2 sur le premier livre des Sentences, suite des articles 1 et 2 édités précédemment par M. L. (cf. *Bull.* II, nº 720). Mêmes manuscrits, même méthode, et aussi même soin dans l'édition. Henri Totting se demande s'il y a des vérités catholiques, dont la croyance est nécessaire au salut, qui ne se trouvent pas explicitement contenues dans l'Écriture ou ne peuvent s'en déduire formellement. C'est tout le problème de la tradition, de la valeur de décisions conciliaires et pontificales, de l'autorité des Pères. Avec les deux autres articles, celui-ci forme une première ébauche, fort intéressante, d'un *de locis theologicis*. On y saisira le sens qu'il convient d'accorder à cette époque à *veritas catholica*. H. B.

722. S. H. THOMSON. *John Wyclif's 'lost' De fide sacramentorum.* — Journ. theol. Stud. 33 (1931-32) 359-365.

Shirley, à la suite de Bale, mentionne dans son catalogue des œuvres de Wyclif un *De fide sacramentorum* considéré comme perdu. Ce traité n'est pas à distinguer du *De eucharistia confessio*, dont le même catalogue de Shirley signale un manuscrit : *Cambridge Trinity Coll. B. 14.50.* Il y porte d'ailleurs le titre : *De fide sacramenti.*

M. Th. prouve, par les idées et le style, que l'appartenance de cet ouvrage à Wyclif est hors de doute. Il faut très probablement en fixer la composition en 1382. Ses conclusions sont les mêmes que celles des traités plus développés sur l'eucharistie. Le texte édité par M. Th. est emprunté au manuscrit précité, le seul connu jusqu'à présent. P. 364, l. 26, il faut lire : *de sancta Maria sic : Memento...* ; et à la ligne suivante : *formam, id est substanciam.* Il est étonnant que les Sentences de Pierre Lombard soient citées d'après Migne et non d'après l'édition de Quaracchi. H. B.

723. SAMUEL D'ALGAIDA O. M. Cap. *Fra Joan Eximeno, O. M. († 1420) auctor místic.* — Est. francisc. 44 (1932) 339-388. xves.

Jean Eximeno naquit à Majorque vers 1360. Il entra jeune chez les franciscains de sa ville natale et y parcourut le cycle habituel des études. Après un séjour à l'université de Toulouse, il conquit la maîtrise en théologie. Ce fut un professeur et un prédicateur de renom, le conseiller écouté des rois d'Aragon et de Sicile. Il mourut évêque de Malte en 1420. De sa production littéraire, on n'a conservé qu'un traité incomplet sur la pénitence quadragésimale intitulé : *Contemplació de la santa quarantena.* Il se proposait de dédier une « contemplation » à chaque jour du Carême ; le texte s'arrête au début du premier dimanche.

L'édition qu'en présente le P. S. reproduit le seul manuscrit connu : *Barcelone Bibl. de Catalunya 240.* H. B.

724. L. VELDHUIS. *De eerste Nederlandsche tekstfamilie der Navolging van Christus. (De alpha-groep).* Academisch proefschrift. — Nijmegen, Uitgevers-maatschappij « De Gelderlander », 1931 ; in 4, LXXXVI-101 p.

Le but que Melle V. se propose dans ce volume est moins l'édition critique néerlandaise des deux premiers livres de l'*Imitation*, qu'une étude du groupe de mss que son professeur et promoteur, le P. van Ginneken, désigne par la lettre *a* (cf. *Bull.* I, n° 436) et tient pour le texte original. Aussi l'auteur se contente-t-il de reproduire le meilleur ms pour chaque livre — *Vienne Nat. 7957* (W) pour le premier et *Amsterdam Koninkl. Acad. 30* (R) pour le second — et de grouper en notes, sans tenir compte des différences graphiques, les variantes des autres. Tout son effort s'est porté sur la recherche de la parenté entre les divers mss et de la place qu'il faut assigner à tout le groupe parmi les autres textes de l'*Imitation*. Par une comparaison minutieuse des mss entre eux et avec les types W et R, Melle V. arrive à distinguer de nouveaux groupements à l'intérieur même de la famille *a* et à dresser finalement le stemma supposé des mss connus. Aucun de ceux-ci ne peut être tenu pour l'original ; leur texte offre même des variantes si importantes que c'est seulement par une douzaine d'intermédiaires inconnus que son unité — certaine pourtant en face des autres familles — devient explicable. C'est dire toute la complexité du problème. Melle V. s'en rend très bien compte, et elle a tenu à étaler ses recherches au grand jour, n'hésitant pas à consacrer de multiples pages aux listes de différences et ressemblances textuelles. Il faut l'en remercier, car c'est la partie de son travail qui gardera toujours sa valeur, même pour ceux qui ne se croiront pas obligés d'en tirer les mêmes conclusions qu'elle. Pour permettre de porter un juste jugement sur cette étude, il convient d'ajouter qu'elle a été conduite presque uniquement d'un point de vue philologique et de critique interne. Avant d'adhérer à la thèse de l'original néerlandais de l'*Imitation*, on aimera sans doute attendre des compléments paléographiques et historiques qui font ici défaut.

P. S.

725. F. MONTALTO. *Il « De pace fidei » del Cardinale Nicolò da Cusa.* — Giorn. crit. Filos. ital. 13 (1932) 199-206.

Analysant rapidement le *De pace fidei*, M. M. veut en faire ressortir le but et l'esprit. Le but est de montrer que *non est nisi una religio in rituum varietate*. L'esprit est une large tolérance, qui fait déjà pressentir la pensée religieuse moderne.

M. M. reconnaît volontiers que cet esprit est aussi apologétique et que Nicolas de Cues, en croyant sincère, veut conclure au profit du christianisme sa revue de toutes les religions. Toutefois l'*una religio* se réduirait à la religiosité, au sentiment religieux intérieur, la *varietas rituum* étant la religion positive, la révélation extérieure, « explication » de la révélation intérieure dans les différentes sociétés de croyants. Nous pensons qu'en

voulant retrouver ainsi chez Nicolas de Cues un certain kantisme avant la lettre, M. M. se trompe. La paix religieuse que cherche à obtenir le *De pace fidei* ne s'établira pas sur la base d'un sentiment religieux intérieur commun à toutes les religions, mais bien, au fond, par l'adhésion des non-chrétiens au christianisme. C'est là le but de Nicolas de Cues lorsqu'il met en lumière dans les multiples croyances des autres religions l'âme de vérité qui les fait s'accorder en fin de compte avec les principaux dogmes chrétiens : le Dieu unique, la Trinité, l'incarnation, la rédemption, la vie future, les sacrements. H. B.

726. MARTINI DE LEIBITZ *Trialogi ascetici aliaque opuscula*, ed. C. J. JELLOUSCHEK O. S. B. (Scripta monastica 13). — Bresseo-Padova, Badia di Praglia, 1932 ; in 12, LXII-213 p. L. 18.

Comme ceux de Jérôme de Mondsee, son confrère et contemporain (voir *Bull.* I, n° 954), les écrits de Martin de Leibitz sont bien le produit de la formation universitaire viennoise au XVe siècle et de la réforme monastique de Melk. Ils ne sont pas d'un intérêt capital pour l'histoire de la théologie, mais on y trouve cependant quelque reflet des préoccupations morales et ascétiques de l'époque, un écho des disputes scolastiques à l'université de Vienne.

Dans une excellente introduction, dom J. retrace la vie et énumère les écrits de Martin de Leibitz. Celui-ci, après quelques années d'études à Cracovie et à Neisse en Silésie, reçut sa formation philosophique et théologique à Vienne. Un voyage à Rome l'amena à tenter un premier essai de vie religieuse à Subiaco. Cet essai ayant tourné en échec, il revint à Vienne, pour y entrer peu après au monastère des Scots, dont la discipline venait d'être restaurée par la réforme de Melk. Il en devint abbé en 1446, résigna ses fonctions en 1460 et passa les quatre dernières années de sa vie à composer la plupart de ses ouvrages.

Parmi ceux-ci, le *Senatorium* ou *Dialogus historicus*, ainsi que deux lettres, avaient été seuls publiés au début du XVIIIe siècle par B. Pez. Dom J. édite ici tout le reste : le *Trialogus de militia christiana* (où l'on pourra glaner quelques détails sur les vertus et les vices, la conscience scrupuleuse et la conscience large, les peines de l'enfer, etc.), le *Trialogus de gratitudine beneficiorum Dei*, le *Quodlibetarium* (où Martin se proposait de traiter divers points de théologie ; interrompu par la mort, il ne contient que deux chapitres sur la pénitence et la messe), enfin deux documents qui intéressent la réforme religieuse : les *Caeremonialia* ou statuts monastiques et le *Sermo in visitatione* que Martin prononça en 1451 et 1452, lorsqu'il fut désigné par Nicolas de Cues pour visiter les monastères bénédictins de la province de Salzbourg. Dom J. a recouru pour son édition à tous les manuscrits connus. Le texte en est très soigné et les citations scolastiques assez nombreuses (le *Trialogus de militia christiana* emprunte beaucoup à Isidore de Séville et à Guillaume d'Auvergne) ont été scrupuleusement identifiées.

Certains manuscrits font de Martin de Leibitz l'auteur de l'*Alphabetum divini amoris*, que d'autres attribuent à Jean Nider, à Thomas a Kempis, ou encore à Gerson. Dom J., se rangeant à l'avis de N. Paulus (voir *Bull.* I, n° 62), revendique la paternité du chartreux Nicolas Kempf.

H. B.

XVIes **727.** V. CARRO O. P. *El molinismo impugnado por Vitoria antes de nacer Molina. Un texto inedito.* — Angelicum 9 (1932) 477-481.

Le P. C. attire l'attention sur la publication des Commentaires de François de Vitoria sur la *Summa theologica* de saint Thomas, entreprise par la *Biblioteca de teólogos españoles* (cf. *Bull.* II, n° 444). Il en souligne l'importance pour l'histoire des origines du molinisme. Le texte reproduit ici (*Comm.* 2ª 2ªe q. 24 a. 3, édité depuis par le P. Beltrán de Heredia dans les *Comentarios a la Secunda secundae*, t. 2 ; voir *Bull.*, *ibid.*) montre François de Vitoria combattant une théorie qui n'est autre qu'un molinisme avant la lettre.

H. B.

728. H. MACHSCHEFES. *Heinrich Stolysen, O. M. Conv., und seine Predigten über das Vaterunser.* — Arch. francisc. hist. 25 (1932) 484-501.

La vie du franciscain Henri Stolysen est assez mal connue. Deux dates sont certaines : il fut provincial de Haute-Allemagne de 1545 à sa mort en 1556. Ce fut surtout un réformateur, qui s'efforça de regagner à son observance les couvents perdus lors de la réorganisation de l'Ordre. On a conservé de lui 14 sermons sur le *Pater*, dans *Hambourg Staatsbibl. Theol. 2106*. Ces sermons furent prononcés devant les clarisses de Villingen et recueillis par une religieuse. La date que leur assigne M. M. (1536) est très probable, sans toutefois avoir en sa faveur des arguments fort solides.

M. M. caractérise la langue et le style des sermons. Ils empruntent beaucoup à la scolastique et à la mystique médiévale. Les deux auteurs le plus fréquemment cités sont saint Augustin et Théophylacte. Le fond des idées est le même que chez d'autres commentaires contemporains sur le *Pater*, ceux de Marc de Weida, Hans Münzinger ou Luther. M. M. publie le court prologue de la religieuse et le premier sermon.

H. B.

Janvier 1935

729. L. Cerfaux. *CR de M.-J. Lagrange, Introduction à l'étude du Nouveau Testament, 1re partie : Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament* (voir *Bull.* II, nº 372). — Eph. theol. lov. 11 (1934) 635-637. 1er s.

730. H. Vogels. *CR de M.-J. Lagrange* (voir *Bull.* II, nº 372). — Theol. Rev. 33 (1934) 43-51.

731. R. Draguet. *CR de M.-J. Lagrange* (voir *Bull.* II, nº 372). — Rev. Hist. eccl. 30 (1934) 637-644.

Le dernier ouvrage du P. Lagrange a reçu un accueil plutôt sévère. M. Cerfaux déclare ne pouvoir se rallier à cette manière de comprendre l'histoire du canon. M. Vogels confesse sa désillusion. L'un et l'autre reprochent au savant dominicain d'avoir en fait supprimé l'histoire du canon, puisqu'il le dit fixé dès la mort du dernier des apôtres. Cette histoire ne peut donc être que celle de l'opposition faite à la tradition ecclésiastique par les hérétiques ou les critiques. M. Draguet n'est pas moins sévère. Il marque un accord de principe au sujet de la priorité de la canonicité sur l'inspiration. Il est bien vrai que les premiers chrétiens ont considéré les écrits apostoliques comme régulateurs. Cela veut-il dire qu'ils sont arrivés d'emblée à la notion d'inspiration et qu'ils ont placé ces écrits sur la même ligne que l'Ancien Testament ? J'avais marqué le même accord de principe et posé à peu près la même question (cf. *Bull.* II, nº 372). M. Draguet ne se contente pas de poser la question ; il y répond par la négative et il cite des faits à l'appui de sa réponse. Ces critiques sont parfaitement justifiées. L'esprit de système du théologien a nui à l'historien et l'on aurait pu souhaiter plus de souplesse et de nuances. Pour ma part cependant je regrette que les recenseurs n'aient insisté que sur les faiblesses de l'ouvrage et ne lui aient découvert à peu près aucun mérite. B. B.

732. G. Bardy. *La littérature patristique des « Quaestiones et responsiones » sur l'Écriture Sainte.* — Rev. bibl. 41 (1932) 210-236, 341-369, 515-537 ; 42 (1933) 14-30, 211-229, 328-352.

Cette longue série d'articles n'est pas un exposé doctrinal, mais un répertoire des œuvres où la méthode des apories est utilisée — dans la chaleur de la polémique ou comme simple procédé littéraire — et une énumération des questions posées. Cependant, l'étude des doctrines trouvera dans cet exposé un bon auxiliaire : car on y verra à la fois les difficultés qui heurtaient les écrivains ecclésiastiques en leur entourage, et les méthodes d'exégèse employées pour les résoudre. La liste des auteurs, ouverte par

Philon, s'arrête au IXe siècle, avec Claude de Turin pour les Latins et, pour les Grecs, avec Photius. B. R.

733. F. J. Dölger. « *Teufels Grossmutter* ». *Magna Mater Deum und Magna Mater Daemonum.* — Ant. Christent. 3 (1932) 153-176.

Une exclamation jadis entendue au pays de son enfance : « Pfui Teufel und seine Grossmutter », fournit à M. D. l'occasion d'étudier — ou peut-être simplement d'exposer — un aspect intéressant de la démonologie chrétienne. Très tôt, les écrivains ecclésiastiques identifient les dieux païens avec les démons, esprits malins. Diverses causes y ont contribué : les Septante, saint Paul, la réflexion systématique (Tatien, Clément, Origène), les aveux arrachés aux démons pendant les exorcismes (Tertullien), l'impuissance des dieux à chasser ces mêmes démons que le nom du Christ affole (Lactance), etc. Cette conviction demeure chez Firmicus Maternus et chez Sulpice Sévère. Dès lors il est facile de présumer — on le vérifiera ensuite — que Cybèle, la Grande Mère des dieux, deviendra la Grande Mère des démons, transformée par le latin décadent en Grand' mère du diable. B. R.

734. E. Amann, A. Michel. *Pénitence.* — Dict. Théol. cath. 12, 1 (1933) 722-1127.

735. A. Gaudel. *L'histoire de la pratique et de la doctrine pénitentielle d'après quelques travaux récents.* — Rev. Sc. relig. 14 (1934) 419-443, 577-590.

736. P. Galtier S. J. *A propos de la pénitence primitive.* Méthodes et conclusions. — Rev. Hist. eccl. 30 (1934) 517-557, 797-846.

737. B. Poschmann. *Zur Bussgeschichte.* — Theol. Rev. 33 (1934) 353-358.

Le zèle des critiques catholiques pour éclairer les questions si complexes et délicates que pose l'histoire de la pénitence ne s'arrête pas.

Le *Dictionnaire de Théologie catholique* vient de lui consacrer un article monumental. La section correspondant à ce *Bulletin* n'y remplit pas moins de 192 colonnes (c. 757-948) pour la période allant jusqu'au IVe concile de Latran (elle est due à M. Amann) et 102 pour celle qui va du XIIIe au XVIe siècle (c. 948-1050 ; due à M. Michel).

Pour l'antiquité, le plan est régulier : on examinera successivement les documents, la pratique et la doctrine de chaque époque, pour aboutir, vers le XIIIe siècle, aux « solutions définitives » touchant la pratique et la théologie.

La section du moyen âge étudie la pénitence avant et dans saint Thomas, puis chez les thomistes ; ensuite la doctrine de l'école franciscaine, des écrivains à tendance nominaliste, des augustiniens ; on termine en classant les documents ecclésiastiques antérieurs au concile de Trente.

De l'article de M. Amann, impartial et mesuré, M. Gaudel a fait une intéressante analyse, confrontant ses conclusions avec celles du P. GALTIER (dans l'*Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*). Celui-ci, profitant de l'occasion que lui offraient les critiques faites à son livre, croit devoir en résumer la substance dans deux articles de la *Revue d'Histoire ecclésiastique*. Leur sous-titre, *Méthodes et conclusions*, pourrait donner le change : en fait, ce sont presque toutes les thèses de l'auteur qui sont reprises dans ces pages et défendues comme imposées par la bonne méthode conduisant aux conclusions correctes. Nerveux et précis, cet exposé est vraiment remarquable. En le recensant ici nous rencontrerons en même temps quelques appréciations du substantiel compte-rendu que M. Poschmann a consacré au dernier ouvrage du regretté Mgr Göller.

Le P.G. répète avec énergie ce qu'il a établi ailleurs touchant la rémission des fautes elles-mêmes *in foro interno*. Il rencontre (p. 532) l'objection tirée de la lettre de Firmilien, et la résout toujours en assurant que celui-ci n'entendait parler que de ce qui se fait en concile. Il s'étend plus longuement sur les inquiétantes affirmations de saint Grégoire, en qui il refuse de reconnaître l'ancêtre des théologiens scolastiques qui ne voyaient dans l'absolution sacerdotale qu'une déclaration du pardon divin déjà accordé. Je me demande si le P. G. ne réduit pas la portée du texte de Grégoire : son interprétation de *arbitrium* est possible, mais l'« initiative divine » par quoi le pécheur est « rappelé à la vie », paraît signifier plus qu'un « acheminement au pardon ». Il faut noter ici à propos des péchés dont l'Église n'accordait pas le pardon, que M. Amann interprète dans ce sens le texte du *De orat.* d'Origène, et formule assez nettement une thèse moins conservatrice que celle du P. G. Voir Gaudel, p. 429-431. Sur l'édit de Calliste, le *De fide et operibus*, l'influence des moines irlandais, les positions du P. G. restent inchangées. M. Gaudel signale (p. 580) de son côté les atténuations formulées par M. Amann à la thèse d'une action profonde des églises celtes dans la généralisation de la pénitence privée.

C'est sur l'existence de cette pénitence privée dans l'antiquité que se livre toujours la grande bataille. Les témoignages antérieurs à saint Augustin sont repris par le P. G., qui revient sur l'objection si sérieuse du silence des documents touchant une institution qu'il me reproche d'avoir appelée « juridique ». Le terme est peut-être équivoque. Dans ma pensée, il marque seulement que l'absolution sacramentelle était essentielle à la pénitence privée et lui conférait donc une valeur juridique souveraine. Absolution réitérée pour les péchés graves, tel est à mon avis l'intérêt pratique que présentait pour les pasteurs la pénitence privée. Or, dès qu'il s'agit d'institution normale fonctionnant régulièrement, et non de ce que M. Amann appelle les « cas d'espèce » (Gaudel, p. 440), cette pénitence privée se dérobe aux regards. — On sait d'ailleurs que l'idée d'absolution sacramentelle, de sa portée, de sa nécessité était alors encore imparfaite, comme était restée imprécise la qualification de faute « grave ». Tous les éléments du substitut de l'ancienne pénitence canonique demeurent donc trop incertains pour nous permettre de conclure à son existence. Chez Augustin lui-même, où le P. G.

la reconnaît plus volontiers encore que M. K. Adam, M. Amann conteste (Gaudel, p. 436) que la *correptio secreta* ait ce sens. Pour saint Léon, le cas classique — cas d'espèce — est celui des enfants *qui gentiliter vixerunt* (Ep. 167 inq. 19). Le P. G. le rapproche avec toute raison de celui de l'Ep. 159 à Nicéta, résolu antérieurement par le pape. Mais refuser de voir exigée dans la lettre à Nicéta la pénitence publique me paraît désespéré : Nicéta n'aurait rien compris à un langage si contraire à tout le contexte — proche et éloigné — de saint Léon. Dans l'Ep. 167 le cas des enfants entraînés par les païens me semble aujourd'hui avoir été simplement assimilé à celui des hérétiques ; les jeûnes imposés ne sont pas pénitentiels mais purificateurs. Ce décret s'éclaire de celui de Félix II au concile de 487. Félix s'y inspire visiblement de Léon.

L'institution pénitentielle avait gardé jusque là à Rome sa physionomie antique et sa vie. Chez saint Grégoire elle les a perdues. Contraste saisissant. Le P. G. l'explique par l'usage de la pénitence privée qui s'était alors généralisé. Il insiste sur les preuves (p. 839). Mgr Göller avait abondé dans le même sens, non sans restrictions cependant et nuances. M. Poschmann consacre presque toute sa recension à se défendre sur ce point. Il estime que Mgr G. n'a pas montré, en dépit de quelques indices, que la pénitence publique ait été pratiquée alors à Rome autrement qu'à l'article de la mort. Certaines précisions rituelles notamment sont pure illusion. L'impasse où conduisait pratiquement la vieille discipline pénitentielle a donc porté les pasteurs à la négliger. Mais seulement, dit M. P., au profit de mesures disciplinaires où, le plus souvent, l'on ne voit pas intervenir l'absolution sacramentelle. La *prex sacerdotalis* peut sans doute avoir valeur d'absolution, Mgr G. l'a bien montré. Mais l'avait-elle régulièrement ? M. P. le nie. Au moins est-ce indémontrable. L'on se défiera de l'apparente clarté de formules comme *orando delere culpas* et il faudra tenir compte de ce que suppose l'anecdote des *Dialogues* (4, 85) versée par M. P. au débat.

Le P. Galtier a résumé avec clarté les cas d'exception aux exigences pénitentielles : hérétiques, clercs, moribonds. Bien des préparations, et de nature très variée, devaient ainsi conduire peu à peu à la pratique qui a prévalu. B. C.

738. J. Madoz. *La pertinacia, rasgo caracteristico de la herejia, en los primeros siglos de la Iglesia.* — Est. ecles. 12 (1933) 503-514.

Florilège, avec court commentaire, de citations patristiques, depuis Irénée jusqu'à Facundus d'Hermiane, où l'entêtement est signalé comme « note caractéristique de l'hérésie ». « De l'hérétique » eût été sans doute moins ambigu, car il ne s'agit pas ici de la notion spéculative, mais du phénomène psychologique et de son appréciation morale. De ce point de vue, l'influence d'Augustin est dominante. Le P. M. le montre bien. S'il ne s'était limité délibérément à cette note d'entêtement, on pourrait regretter qu'il n'ait pas relevé d'autres traits (voir p. ex. saint Jérôme). Mais ce n'était pas son but. B. R.

739. K. ADAM. *CR de J. Hoh, Die kirchliche Busse im II. Jahrhundert* (voir *Bull.* II, nº 381). — Theol. Quartalschr. 114 (1933) 146-148. IIe s.

740. B. POSCHMANN. *CR. de J. Hoh* (voir *Bull.* II, nº 381). — Theol. Rev. 32 (1933) 257-259.

741. J. STUFLER S. J. *CR de J. Hoh* (voir *Bull.* II, nº 381). — Zeitschr. kath. Theol. 57 (1933) 285-290.

Le livre de M. Hoh reçoit un accueil assez différent suivant les tendances des recenseurs.

M. Adam l'estime bon. Il fait d'intéressantes remarques sur la pénitence primitive, laquelle était publique mais non dans l'esprit d'excommunication qui sera celui de l'institution à venir. Par là se trouve tracée d'avance la voie qui mènera un jour à la pénitence privée. M. H. aurait dû moins négliger saint Paul et saint Jean ; le cas d'Hermas en eût été éclairé. L'édit de Calliste est examiné, dit M. A., trop sommairement.

Les critiques de M. Poschmann sont d'un autre ordre. Il n'adopte pas l'hypothèse d'une « séparation » ecclésiastique moindre que l'excommunication ; discute le sens donné par M. H. à l'accusation d'Hippolyte contre Calliste ; estime enfin que la doctrine de Clément d'Alexandrie a été insuffisamment étudiée.

Le P. Stufler se montre beaucoup plus âpre. Il proteste contre la portée donnée par M. H. au silence des sources avant Tertullien, touchant la valeur de l'intervention sacerdotale. Il contredit l'exégèse d'Hermas, cherche à atténuer la valeur du témoignage de Tertullien sur la nouveauté de la discipline qu'il reprochait à Calliste, insiste sur les dispositions de Cyprien et du clergé romain spontanément favorables à une réconciliation des *lapsi*. C'est exact, mais cela veut-il dire nécessairement que cette attitude n'était pas nouvelle ? Je crois que cette facilité vient simplement qu'à leurs yeux la question était disciplinaire. Cyprien insiste ailleurs sur ce point. B. C.

742. U. KOCH. *La distinzione prepelagiana tra vita eterna e regno celeste (Contributo alla storia della escatalogia cristiana)*. — Ric. relig. 9 (1933) 44-62.

Contrairement à ce que pensait Augustin, la distinction entre ces deux demeures de l'au-delà n'était pas neuve — elle n'était même pas rare. Irénée, Tertullien connaissent des lieux divers (qui cependant ne sont parfois que des états) après la première ou après la seconde résurrection : Paradis, Jérusalem céleste, ciel ou royaume des cieux, sein d'Abraham. Cyprien est moins sûr. Mais les témoins de ces distinctions plus ou moins multipliées, plus ou moins théoriques, abondent. Ils ont tendance à réserver le ciel aux martyrs et aux vierges. La distinction entre pécheurs et impies — dont M. K. étudie la fortune assez indécise — y a son influence,

et elle se prolonge jusqu'à saint Jérôme, à travers Grégoire de Nazianze, Grégoire d'Elvire, Ambroise, l'Ambrosiaster et quelques anonymes.

N'est-ce pas sur cette tradition un peu dispersée que s'appuye la croyance à un état intermédiaire entre la béatitude et la damnation ?

B. R.

743. B. LEENING S. J. *A Note on the Reading in Tertullian's de Baptismo. « Credo quia non credunt ».* — Gregorianum 14 (1933) 423-431.

En face de deux corrections proposées par G. Rauschen et A. d'Alès pour donner un sens acceptable à ce passage du *De baptismo* 2, le P. L. avance d'excellentes raisons de conserver les leçons imposées par toute la tradition manuscrite — à l'exception du seul *cod. Trecensis* pour la correction du P. d'Alès. Son exégèse fondée sur le contexte et sur des idées concordantes exprimées ailleurs par Tertullien semble tout-à-fait convaincante : le scepticisme de ceux que la doctrine du baptême choque (*quia mirandum*) est un motif d'y croire ; et d'autre part, le croyant trouve dans sa foi une raison d'accroître son admiration (*miramur*), tandis que l'incrédule, parce qu'il est choqué (*miratur*), ne croit pas.

B. R.

744. F. J. DÖLGER. *Der Kampf mit dem Aegypter in den Perpetua-Vision. Das Martyrium als Kampf mit dem Teufel.* — Ant. Christent. 3 (1932) 177-191.

Quelques exemples de cette conception courante : le martyre, comme toute la vie, est une lutte avec le démon. La victoire s'obtient par un signe qui la symbolise et non par la mort de l'ennemi : c'est la *calcatio*, qui consiste à poser le pied sur la tête du vaincu. B. R.

IIIe s. **745.** J. HUBY. *Une exégèse faussement attribuée à saint Cyprien (Jean. XIII, 7, sqq.).* — Biblica 14 (1933) 96.

Cyprien n'a jamais vu « dans le lavement des pieds le symbole de la pénitence qui efface les péchés même graves ». Cette opinion n'est exprimée que dans l'inauthentique *Liber de cardinalibus operibus Christi*, confondu avec le *De coena Domini*. B. R.

746. G. KEILBACH. *Divinitas filii ejusque patri subordinatio in Novatiani libro de Trinitate.* — Bogoslovska Smotra 21 (1933) 193-224.

Avec une ferveur égale pour Novatien, la dialectique et la méthode scientifique, M. K. passe au crible de l'orthodoxie trinitaire tout le *De Trinitate*. Novatien, pris entre les deux écueils de l'adoptianisme et du modalisme, n'a pu les éviter convenablement qu'en faisant des conces-

sions au subordinatianisme. Ce jugement sévère — trop peut-être — mais bien informé et assez nuancé dans ses considérants, accorde d'ailleurs au coupable le bénéfice de l'intention pure et des circonstances atténuantes. L'erreur serait due à un défaut de génie philosophique et d'esprit de synthèse. M. K. fait bien le départ entre les textes où le subordinatianisme est assez net et ceux où on ne le voit que parce qu'on l'a trouvé ailleurs. Il aurait cependant pu négliger — avec la plupart des auteurs — ce chap. 28 (commentaire de Io. 14, 9) qui ne peut vraiment rien prouver.

B. R.

747. J. Duhr S. J. *Aperçus sur l'Espagne chrétienne du IVe siècle ou le « De lapso » de Bachiarius* (Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique 15). — Louvain, Bureaux de la Revue, 1934, in 8, 124 p. Fr. 30. IVe s.

Le *De reparatione lapsi* est étudié avec soin, tant au point de vue littéraire que pour la doctrine. Un rapprochement avec les écrits similaires de saint Jérôme et de Nicéta permet au P. D. de dater avec une étonnante précision l'œuvre de l'énigmatique *peregrinus*. Le *De reparatione lapsi* aurait été composé entre 394 et 400. Le lecteur qui examinera avec attention les parallèles — surtout les hiéronymiens — allégués par l'auteur sera-t-il persuadé des dépendances littéraires qu'il en déduit ? Je n'ose le croire.

L'opuscule de Bachiarius n'est pas sans intérêt pour l'histoire de la pénitence. Il s'agit d'un diacre qui a péché avec une vierge. Quel sera son sort ? Le P. D. montre très bien combien l'esprit de miséricorde qui parcourt les pages du *De reparatione lapsi*, est en contraste avec les rigueurs impitoyables qu'on rencontre ailleurs. Mais le point précis est celui de savoir si le diacre repentant est admis à la pénitence ecclésiastique. Le P. D. souligne qu'on le confie aux soins de l'évêque et, dans une ingénieuse énumération des cités de refuge (PL 20, 1052), Bachiarius évoque le retour à l'Église et à la communion. Mais il ne précise pas le moment. Comme, d'autre part, il invite formellement le malheureux diacre à entrer au cloître pour y expier durement sa faute : *ingredere monasterii tui carcerem* (c. 1054), on est bien tenté de penser qu'en somme c'est là déjà le cas de *privata secessio* prévu par saint Léon pour le clerc coupable. Il n'y aurait donc pas de pénitence et d'absolution ecclésiastique. Le cas ne serait pas celui de la pénitence privée, mais celui — classique — d'un substitut de la pénitence publique.

La monographie du P. D. est très intéressante. Je regrette qu'il ait adopté, dès le titre, l'abréviation *De lapso*, de nature à dérouter un peu. Un regret plus sérieux vient de ce qu'il n'a pas cru devoir nous donner un texte correct du *De reparatione lapsi*. Les quelques variantes des mss, signalées çà et là, montrent combien utile eût été cette édition. B. C.

748. A. Pincherle. *Il « decennio di preparazione » di Sant' Agostino (386-396)*. IV. *La lettera ai Romani e la conoscenza*

dell'Ambrosiastro ; V. *La crisi risolutiva.* — Ric. rel. 9 (1933) 399-423 ; Religio 10 (1934) 215-249 (suite et fin ; voir *Bull.* II, nº 226).

M. P. achève une étude qui compte parmi les plus fouillées sur la période la plus importante de l'évolution intellectuelle d'Augustin : celle où s'élabore sa pensée théologique définitive.

Quand on passe des traités antérieurs à l'exégèse de l'Épître aux Romains on constate un assez brusque mouvement. Du point de vue des idées c'est le changement d'attitude relativement à l'*initium fidei*. M. P. rassemble les passages où Augustin déclare et s'accuse d'avoir d'abord méconnu la grâce de Dieu en attribuant simplement au libre arbitre la première démarche salutaire. Ceci n'est pas neuf, mais l'analyse très fine que fait M. P. de la graduelle emprise de cette vérité dans les commentaires et les traités d'Augustin est très clairvoyante. Elle met en évidence les influences qui ont joué alors. L'aspect philosophique et intellectualiste du christianisme depuis quelque temps déjà intéressait moins Augustin, qui donne désormais ses soins à l'étude de la Bible. Il comprend mieux aussi le rôle du critère ecclésiastique en théologie. Le voici qui s'enquiert d'autorités. Il rappellera volontiers plus tard l'influence des grands *tractatores* Ambroise et Cyprien sur ses idées. Mais en fait, dit M. P., on discerne une action bien plus réelle et pénétrante de l'Ambrosiaster et de Ticonius, du premier surtout. C'est là une thèse chère à l'auteur (cf. *Bull.* I, nº 534). Elle a été combattue (cf. *Bull.* I, nº 356). La voici exposée dans toute sa lumière.

Ces articles ne peuvent être ignorés d'aucun théologien qui veut connaître la genèse de l'augustinisme. B. C.

vᵉ s. **749.** L. PERA O. S. A. *La creazione simultanea e virtuale secondo S. Agostino. L'atomo virtuale* (Biblioteca agostiniana 26). — Firenze, Libr. editr. fiorent., [1934] ; in 12, 278 p. L. 9.

Lorsque le P. P. publia en 1929 les deux petits volumes dont celui-ci est la suite, nous observions déjà (cf. *Bull.* I, nº 215) sa tendance à accorder aux exposés scientifiques une place excessive. Ce défaut s'est accentué dans l'étude présente jusqu'à en fausser la physionomie. Sur 200 pages, 40 à peine parlent d'Augustin. Le reste analyse la nature chimique de l'atome virtuel, sa physique dans le monde de la lumière, ses rapports avec les électrons, les spectres lumineux, etc. Enfin, dans un chapitre de portée philosophique l'auteur se demande comment l'étude de l'atome virtuel se lie à la foi en Dieu et au Christ. Il rappelle le *crede ut intelligas* de saint Augustin, mais c'est en passant.

Seul le premier chapitre du livre traite de la « pensée cosmogonique » d'Augustin. Aucun progrès, à ce sujet, sur ce qui avait été dit déjà en 1929.

Le patronage du cardinal Maffi est toujours évoqué avec émotion par

le P. P. encore que le savant archevêque de Pise soit décédé depuis quelques années.

L'intérêt de ce volume est beaucoup moindre — en ce qui concerne la théologie — que celui des précédents. B. C.

750. R. Jolivet. *Dieu soleil des esprits. La doctrine augustinienne de l'illumination* (Bibliothèque augustinienne). — Paris, Desclée De Brouwer, 1934 ; in 12, XVIII-220 p. Fr. 12.

La valeur de l'auteur garantit celle de son œuvre. Il n'est certes indifférent à aucun philosophe de connaître ce que M. J. pense du difficile problème de l'illumination augustinienne, car sa pensée est fruit du travail et de la réflexion. M. J. l'a exposé déjà dans *Rev. de Philos.* 30 (1930) p. 382-502. Son volume n'est que la reprise de son long article. Le texte diffère assez peu du précédent. A part quelques menues corrections, « sa principale nouveauté est d'avoir incorporé nombre de notes qui encombraient le bas des pages, et rompaient trop fréquemment la suite du discours » (p. VIII). Ayant analysé ici l'article (cf. *Bull.* I, n° 707), nous pouvons nous borner à saluer avec joie l'initiative qui nous le rend amélioré et plus accessible. B. C.

751. A. Guzzo. *Agostino contro Pelagio.* Secunda edizione. — Torino, Edizioni de l'« Erma », 1934 ; in 8, 238 p. L. 18.

La première édition de cet ouvrage portait le titre : *Agostino e il sistema della grazia.* Elle a été recensée ici (*Bull.* I, n° 603) et nous avons loué alors l'objectivité et le sens historique de l'auteur. Nous avions cru devoir marquer que l'exposé reste un peu superficiel. Le souci avec lequel M. G. a revu et approfondi son œuvre contribue à corriger cette impression. La seconde édition s'ouvre par une longue préface de 40 pages, où se trouve justifiée sans peine la méthode de l'ouvrage, et qui souligne heureusement l'intérêt que présentent, même pour les philosophes, les écrits antipélagiens du grand évêque d'Hippone. B. C.

752. P. Browe S. I. *Die Kommunionvorbereitung im Mittelalter.* — Zeitschr. kath. Theol. 56 (1932) 375-415. VIIIe s.

Parmi les actes préparatoires à la communion le regret des péchés a toujours été requis, aussi haut qu'on remonte. Mais, sauf pour les péchés relevant de la pénitence publique, on n'en exige pas la confession avant le VIIIe siècle. La règle ne s'imposera universellement qu'à partir du Xe siècle, pour n'être sanctionnée qu'au concile de Latran de 1215. D'où vient la lenteur dans l'établissement de ce point de doctrine ? Le P. B. en indique deux causes : d'une part, l'absence d'une distinction nette entre péché mortel et péché véniel ; d'autre part, la conviction assez courante durant le haut moyen âge, et dont il reste des traces dans la

liturgie, que la communion elle-même remet le péché. Le précepte de la confession préalable à la communion n'a jamais eu pour objet que les fautes d'une certaine gravité ; mais assez rapidement la piété des fidèles et surtout des moines en a étendu l'usage aux fautes même légères. Le P. B. pense que le désir de prévenir la réception indigne de l'eucharistie a contribué à répandre la pénitence privée. M. C.

IXe s. **753.** C. LAMBOT O. S. B. *Opuscules grammaticaux de Gottschalk.* — Rev. bén. 44 (1932) 120-124.

Dom L., le futur éditeur de Godescalc (voir *Bull.* II, nº 21), a retrouvé dans *Berne 83* deux opuscules « grammaticaux » du fameux moine. Ils intéressent ce *Bulletin* parce qu'on y trouve traitées pêle-mêle des « questions grammaticales, théologiques et exégétiques ». En effet, les passages cités par dom L. nous parlent de la *trina deitas* ainsi que de la rédemption restreinte aux seuls élus. L'authenticité est littérairement évidente. Dom L. n'a pas de peine à en convaincre ses lecteurs. M. C.

754. N. FICKERMANN. *Wiedererkannte Dichtungen Gottschalks.* — Rev. bén. 44 (1932) 314-321.

Une découverte en entraîne facilement d'autres. On sait que dom Morin a trouvé dans le manuscrit *Berne 584* un opuscule *De trina deitate* ainsi que quelques *carmina* (déjà publiés comme anonymes par Dreves) professant de même la *trina deitas* (voir *Bull.* II, nº 21). Toutes ces pièces appartiennent sans contredit à Godescalc d'Orbais. M. F. joint à ce dossier la longue poésie *Clamat ecce...* (également déjà éditée) qui porte indéniablement la même empreinte et est un autre témoin de la *trina deitas*. Elle contient dans le manuscrit *Berne AA 90 I*, sur un feuillet provenant de *Vat. Reg. 1616* et originaire de Fleury, la mention d'un certain *Hugo*. Mais ce nom ne se trouve pas dans *Grenoble 265*, ni dans *Londres Brit. Mus. Harl. 3072*. La longueur de la pièce n'est pas la même dans tous les témoins. Il ressortira sans doute de l'édition critique projetée par M. F., quelles parties en reviennent exactement à Godescalc.
M. C.

755. G. MORIN O. S. B. *Walcaudus, un abréviateur inconnu de S. Augustin.* — Rev. bén. 44 (1932) 309-313.

Le manuscrit 223 de Klosterneuburg contient, f. 1-83, un abrégé de l'*Opus imperfectum contra Iulianum* de saint Augustin. Dom M. en édite ici la préface et les douze distiques sur Augustin qui le terminent. L'auteur est un certain *Galcaudus famulus dei*, et le destinataire un évêque du nom d'*Ysaac*. Grâce à sa vaste érudition et à sa perspicacité, dom M. peut mettre en avant, à titre d'hypothèse, deux personnages, appartenant sensiblement au même milieu et à la même époque (vers le milieu du IXe siècle) : le moine Walcaudus de Molosme et l'évêque Isaac de Langres. M. C.

756. K. HOFMANN. *Der « Dictatus Papae » Gregors VII.* Eine rechtsgeschichtliche Erklärung (Görres-Gesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft 63). — Paderborn, F. Schöningh, 1933 ; in 8, 153 p. Mk. 7. 60. XIe s.

On est généralement d'accord pour admettre que Grégoire VII aurait lui-même, en 1075, dicté les 75 propositions groupées sous le titre de *Dictatus papae* et conservées dans le registre de ses actes. Le pape aurait projeté une nouvelle collection canonique en vue de promouvoir le mouvement de réforme et les *Dictatus papae* en seraient comme le premier plan. Ces propositions qui résument bien les droits souverains que réclame le Siège romain, ne sont pas à rapprocher de la lutte de Grégoire VII et d'Henri IV, mais de la politique du pape à l'égard de l'Orient. C'est dans cet esprit que l'auteur tente un classement logique des propositions et qu'il en étudie les sources et le sens. M. H. y a mis grand soin et les résultats obtenus sont fort précieux pour les théologiens et les historiens. Ce document est, en effet, très important pour l'histoire doctrinale de cette époque. On y retrouve affirmés la préséance du Siège apostolique, son pouvoir législatif et ses rapports avec les synodes, son droit sur les Églises particulières, son pouvoir judiciaire et sa supériorité sur l'empereur.

J. L.

757. *Libri sancti Anselmi « Cur Deus Homo » prima forma inedita,* detexit adiectisque commentariis criticis edidit E. DRUWÉ S. I. (Analecta gregoriana 3). — Romae, Pont. Univ. Gregoriana, 1933 ; in 8, XI-104-[46] p.

L'étude de la préscolastique et, en particulier, celle de l'œuvre et de l'influence de saint Anselme nous réserve encore, sans doute, plus d'une surprise. L'opuscule présenté et édité par le P. D. éveille dès l'abord un vif intérêt, tant par ses rapports incontestables avec le milieu anselmien que parce qu'il fait apparaître la sotériologie d'Anselme sous un jour quelque peu adouci.

L'édition a été faite avec soin. Outre le texte du *Liber floridus* de Lambert de Saint-Omer, dont l'original est conservé à Gand (*Univ. 92*, achevé en 1120, = G), le P. D. a pu trouver deux autres témoins qu'il croit indépendants du premier et sans lien direct entre eux : *Paris Nat. lat. 16699*, fin XIIe s. (= P) et *Bruxelles Bibl. roy. II 954*, XIIIe s. (= B). G fournit habituellement les leçons du texte ; seules les fautes manifestes sont corrigées à l'aide de P et de B. Les variantes sont toujours indiquées dans l'apparat. Une couche spéciale de notes signale tout le long de l'opuscule les passages parallèles d'Anselme ; on retrouvera ces références dans un appendice, groupées suivant l'ordre des écrits anselmiens.

Qui est l'auteur de l'opuscule ? Fort du témoignage de ses trois manuscrits, l'on comprend que le P. D. se sente incliné à mettre en avant le nom d'Anselme lui-même. Cependant, trop averti de la précarité de bien

des attributions médiévales, il veut se guider surtout d'après les critères internes. Or ceux-ci l'amènent à leur tour, et par deux voies différentes, à affirmer l'origine anselmienne de l'opuscule. Voici la première de ces voies : d'une part, la parenté tant littéraire que doctrinale entre l'opuscule et l'œuvre d'Anselme ne peut s'expliquer que par un rapport étroit et direct ; d'autre part, on ne peut se contenter d'une simple dépendance littéraire, ni du côté d'Anselme, puisque celui-ci revendique pour lui-même la paternité des doctrines communes, ni du côté de l'opuscule, en partie pour la même raison et aussi parce que la pensée y apparaît moins mûre et encore hésitante. La deuxième voie est plus complexe : d'une part, l'opuscule se présente proprement, non comme un florilège, ni comme un résumé, mais comme une ébauche inachevée, un « premier jet » quelque peu désordonné et négligé ; d'autre part, le *Cur Deus homo* d'Anselme porte des traces de double rédaction et, ce qui plus est, ces traces rejoignent à merveille les qualités et les défauts de notre opuscule.

On le voit, l'argumentation du P. D. est impressionnante. Si elle est efficace, il en résulte pour l'histoire et l'exégèse de la pensée anselmienne des conséquences notables. Supposé, en effet, que l'opuscule et le *Cur Deus homo* soient du même auteur, la comparaison des deux écrits éclaire d'un jour nouveau le sens et la portée du « rationalisme » anselmien. Celui-ci, sensible surtout dans l'analyse purement conceptuelle et la *necessitas* de la satisfaction, est pour ainsi dire absent de l'ébauche (censée composée entre 1092 et 1097), laquelle s'avère par ailleurs plus expositive, plus « théologique », tandis qu'il domine le traité postérieur (achevé en 1098), qui veut être en même temps défensif et « apologétique ». Qu'en faut-il conclure, sinon que le « rationalisme » est en quelque sorte fonction chez Anselme d'une circonstance extérieure et passagère, du désir de justifier la foi, et qu'il ne tient nullement aux principes essentiels de sa théologie. Au reste, le P. D. croit pouvoir confirmer ces vues par d'autres exemples empruntés à l'histoire de la pensée anselmienne.

Que vaut cette démonstration ? Vu les conséquences qu'elle entraîne, il importe qu'elle soit soumise à une épreuve sérieuse. Elle ne saurait l'être, cela va de soi, dans l'espace d'un compte rendu. Cependant, voici en deux mots l'opinion que nous suggère un premier examen attentif du problème : tout en accueillant avec faveur les principaux arguments et les principales conclusions du P. D., nous estimons qu'une appréciation ferme ne pourra intervenir qu'après un nouvel approfondissement de certains éléments de la preuve et l'élimination au moins provisoire de certains autres.

Les points sur lesquels l'argumentation du P. D. a besoin, à notre avis, d'être approfondie ne sont pas négligeables : ils concernent les particularités intimes de la parenté littéraire et doctrinale. Bien qu'on nous laisse soupçonner l'existence et l'intérêt de ces particularités, le parallélisme dont il est fait état dans la preuve est tantôt trop général, tantôt trop mécanique pour exclure d'une manière absolue l'hypothèse de la dépendance de l'opuscule à l'égard des écrits d'Anselme. Et d'autre part, cette dernière hypothèse semble de prime abord s'accommoder à merveille

de certains faits : l'état de doctrine reçue, vulgarisée et déjà édulcorée que prend la satisfaction anselmienne dans l'opuscule ; la parenté de celui-ci avec certains passages d'écrits anselmiens postérieurs au *Cur Deus homo*. Assurément la critique interne est délicate à manier, mais appliquée avec rigueur elle est capable de donner des résultats certains.

Quant aux éléments qui, à notre avis, doivent être exclus du champ de la démonstration, c'est d'abord le témoignage des manuscrits. En somme, ce témoignage pourrait bien être inexistant. Le P. D. regarde G, B et P comme indépendants entre eux et l'inscription de BP (*Liber, Libellus Anselmi... Cur Deus homo*) comme la plus conforme à l'original. Or l'étude détaillée des fautes communes nous incline plutôt à considérer G comme la source, moyennant l'intermédiaire P', de P et de B, pourvus l'un et l'autre de quelques corrections arbitraires. Et comme G a pour titre, dû sans doute à l'initiative d'un copiste : *Flores libri Anselmi... Cur Deus homo*, l'attribution perd toute rigueur. Une deuxième pièce à abandonner est, croyons-nous, la préface du *Cur Deus homo* : *opus subditum... antequam perfectum et exquisitum esset*, PRIMAS *eius* PARTES *me nesciente sibi transcribebant*. Quels que soient les sens possibles de *primae partes*, rien n'autorise a priori celui, à tout le moins fort recherché, de « premier jet ». Bien plus, même si l'existence d'un tel « premier jet » n'était plus en question, nous hésiterions à voir dans « les premières parties » du *Cur Deus homo*, une allusion à notre opuscule. Enfin les harmonies complémentaires, les correspondances organiques entre l'ébauche de l'opuscule et la rédaction définitive du traité peuvent apporter une excellente confirmation, elles ne constituent pas, à notre avis, une preuve, étant affaire d'interprétation et de vue synthétique plutôt que d'analyse objective.

Malgré ces réserves, inspirées par la prudence, la thèse défendue par le P. D. n'est pas dépourvue de bons appuis. Espérons que lui-même se chargera de dissiper nos dernières hésitations. Et, en tout état de cause, le texte qu'il a tiré de l'oubli nous livre un vestige intéressant et précieux du milieu anselmien. M. C.

758. J. RIVIÈRE. *Un premier jet du « Cur Deus homo » ?* — Rev. Sc. relig. 14 (1934) 329-369.

M. R. combat avec énergie l'authenticité anselmienne du *Libellus cur Deus homo* édité par le P. Druwé (voir *Bull.* II, nº 757), et ce pour deux raisons principales. D'une part, le rapport de « premier jet » à « rédaction achevée, définitive », que le P. D. croit exister entre son inédit (appelons-le avec son éditeur *Libellus)* et le traité (distinguons-le par l'appellation *Liber)*, lui paraît illusoire ; d'autre part, la comparaison de nos deux écrits, tant au point de vue de la physionomie générale qu'à celui des procédés de composition, d'argumentation et de style, rend impossible, à son avis, l'identité d'origine.

La place nous manque pour rapporter le détail de cette réfutation. Retenons-en les points qui nous paraissent les plus solides : 1. le sens de *primae partes* dans le prologue, le manque de cohésion littéraire et doc-

trinale, voire la superposition de plans et de méthodes dans le *Liber* ne sont pas tels qu'ils nous obligent à supposer à priori l'existence d'une première rédaction, quelle qu'elle soit ; 2. le *Libellus* ne se présente pas à priori comme une ébauche imparfaite, appelant en quelque sorte un surcroît de développement ; 3. en fait, l'emboîtement doctrinal des deux écrits en présence n'est pas tel qu'il ne puisse s'expliquer par la dépendance matérielle du *Libellus* à l'égard du *Liber* ; 4. les doctrines parallèles sont exposées de part et d'autre d'une manière assez disparate pour qu'on se demande si elles ont pu l'être par le même auteur ; 5. on résiste mal à l'impression que certains passages du *Libellus* dépendent littérairement d'ouvrages anselmiens postérieurs au *Liber* (*De conceptu virginali, De concordia*), voire que certains textes du *Libellus* sont en progrès littéraire sur les passages parallèles du *Liber.*

M. R. fait grand cas, en outre, de l'argument stylistique, qui est en effet capital. Il estime que le style d'Anselme est loin d'atteindre, au point de vue de la recherche du cursus, de l'allitération et de la rime, à celui du *Libellus.* Mais comme le P. D. nous fait savoir qu'il reviendra prochainement sur cette question, il convient de ne point juger hâtivement.

En terminant, nous voudrions toutefois poser au P. D., une question que nous suggère la lecture du présent article et qui, nous l'avouons, nous inquiète quelque peu : Si le *Libellus* est vraiment le « premier jet » postulé par le *Liber*, comment expliquer que les traces littéraires de double rédaction de celui-ci ne fournissent jamais des traces littéraires du *Libellus* ? En d'autres mots, comment se fait-il que les survivances de la première rédaction, signalées par le P. D., ne coïncident jamais avec le texte du *Libellus*, si vraiment celui-ci s'identifie à cette première rédaction ? M. C.

XIIe s. **759.** G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY. *La Renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement* (Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa 3). — Paris, J. Vrin, 1933 ; in 8, 324 p. Fr. 30.

Cette refonte de l'ouvrage bien connu de G. Robert (1909) est en réalité un livre nouveau. Si les grands chefs de division ont été plus ou moins maintenus, les cadres sont remplis par du matériel presque tout nouveau, en vue de faire revivre cette renaissance du début du XIIe siècle que les auteurs arrêtent provisoirement à la veille de l'entrée en scène de Pierre Lombard. Ce qu'ils veulent retracer, ce n'est d'ailleurs pas l'histoire des doctrines, mais uniquement l'histoire de l'enseignement théologique.

Mais cette histoire même devait être introduite par l'histoire des écoles, et celle de l'enseignement en général. C'est à ce thème qu'est consacrée la première partie de l'ouvrage. On y trouvera d'abondants renseignements sur les écoles épiscopales qui, par leur spécialisation et leur centralisation progressives, remplacèrent peu à peu les écoles monastiques dont la plupart avaient perdu le contact avec les temps nouveaux. Quant à l'enseignement scolaire, il n'est guère encore organisé : les auteurs ont dépouillé

les chroniques, les biographies, les chartes et bulles du temps pour mettre en lumière le rôle du *magister*, des *scolares*, la juridiction dont ils relèvent, leurs moyens de subsistance, leur régime disciplinaire, leurs instruments de travail scientifique. En étudiant le *Didascalion* de Hugues de Saint-Victor et le *Metalogicon* de Jean de Salisbury, ils retracent les programmes d'enseignement, les méthodes suivies, la *lectio* comprenant une *expositio* (*littera, sensus, sententia*), d'où est née la *quaestio* et à sa suite la *disputatio*. Et voici que, pénétrant davantage à l'intérieur de cette renaissance, nous trouvons un inventaire de tous les ouvrages littéraires et philosophiques légués par l'antiquité : grammairiens, poètes, rhétoriciens, moralistes, dialecticiens et philosophes. Devant cette affluence soudaine de tant de richesses, diverses réactions se font jour : les humanistes avec leur imitation littéraire et philosophique de l'antiquité, les réformateurs religieux qui s'efforcent de l'endiguer, les scientifiques, physiciens, mathématiciens qui protestent contre l'enseignement exclusif du *trivium* ; les dialecticiens surtout dont la *disputatio*, de simple méthode de discussion, menace de devenir une méthode universelle du savoir.

Tout ceci nous aide à comprendre l'histoire de l'enseignement théologique au XIIe siècle. Cet enseignement s'identifie avec l'enseignement de la Bible. Ici encore, c'est Hugues de Saint-Victor qui en dresse le tableau précis : la *lectio divina*, avec sa triple technique, l'*historia*, l'*allegoria*, la *tropologia*. Et voici les gloses, depuis l'*ordinaria* et l'*interlinearis* jusqu'à celles de Pierre Lombard et de Gilbert de la Porrée ; les collections d'*auctoritates*, les recueils de *sententiae* groupées par chefs doctrinaux dans l'école d'Anselme de Laon. Mais, dépassant ceux-ci, apparaissent les deux grands ouvrages théologiques du temps : le *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor, réalisant le programme de son *Didascalion*, organisant plus parfaitement les recueils de sentences et les animant d'une spéculation théologique plus rationnelle ; et le *Sic et non* et autres ouvrages d'Abélard qui, se détachant davantage du texte biblique, veulent satisfaire au triple désir de systématisation, de concordisme et de construction qui anime les intelligences du temps, et cela grâce à la dialectique qui permettra d'édifier une théologie rationnelle.

Un pareil ouvrage comporte nécessairement quelque lacune. Il semble bien, par exemple, que les auteurs n'aient pas eu le temps d'assimiler à l'aise les tout derniers travaux de M. Bliemetzrieder et du P. Weisweiler sur l'école d'Anselme de Laon, auxquels d'ailleurs ils renvoient (p. 249), et aient ainsi laissé trop dans l'ombre cette première école théologique. Mais, tel qu'il est, l'ouvrage abonde en données précises, perspectives nouvelles et vues synthétiques qui en font une introduction des plus instructives à l'étude du XIIe siècle théologique. Un travail analogue devrait être fait pour la seconde moitié du siècle. O. L.

760. É. GILSON. *Les idées et les lettres* (Essais d'art et de philosophie). — Paris, J. Vrin, 1932 ; in 8, 299 p.

Ce volume réunit onze études, déjà publiées antérieurement, sur divers

sujets, médiévaux pour la plupart. Ce ne sont pas proprement des exposés techniques, mais comme des annotations familières d'un philosophe humaniste qui est aussi théologien, en marge de textes et d'auteurs littéraires. Si nous tenons à le signaler ici, c'est que tout ce que M. G. écrit sur le moyen âge, même en manière « de divertissement », mérite l'attention. Voici les essais qui intéressent les lecteurs de ce *Bulletin* : *La mystique cistercienne et le Iesu dulcis memoria* (p. 39-57 ; cf. *Bull.* I, nº 20) ; *La mystique de la grâce dans La queste del Saint Graal* (p. 59-91 ; atmosphère cistercienne ; la quête du saint Graal consiste dans la recherche de la grâce du Saint-Esprit, c'est-à-dire de la charité et, au sommet, de l'union mystique ; cette union mystique ne doit pas être conçue en termes intellectualistes) ; *De quelques raisonnements scripturaires usités au moyen âge* (p. 156-169 ; certains enchaînements de textes scripturaires au moyen d'une idée ou d'un mot communs, certaines traductions de noms propres, certaines ressemblances verbales ou analyses étymologiques, sont censés fournir des bases sérieuses, et non seulement accommodées, au raisonnement théologique). M. C.

761. J. DAUVILLIER. *Le mariage dans le droit classique de l'Église depuis le décret de Gratien (1140) jusqu'à la mort de Clément V (1314).* — Paris, Recueil Sirey, 1933 ; in 8, 517 p. Fr. 70.

Cette étude de droit canonique sur la formation et la dissolution du lien matrimonial devait nécessairement toucher à plusieurs reprises au domaine de l'histoire de la théologie du mariage. Notons les traits essentiels tels qu'ils ressortent de l'excellent travail de M. D. C'est au pape Alexandre III que revient une grande part de l'élaboration du droit classique du mariage. Dans sa synthèse originale il tient compte des doctrines, parfois divergentes, de Gratien, de Pierre Lombard, de la pratique de son temps, et peut-être aussi de l'influence orientale. Il reconnaît deux modes de formation du lien : le consentement *de praesenti* et la *copula* survenant après les *sponsalia*. L'indissolubilité n'est parfaite qu'après l'union charnelle. Alexandre III aura à s'opposer au divorce d'un mariage consommé pour cause d'absence ou d'entrée en religion. Parfois cependant le lien peut être relâché, en ce sens que l'usage du mariage est interdit. Par contre le mariage non consommé est dissout par l'entrée en religion ou par l'*affinitas superveniens*, publique et notoire. Urbain III y ajoutera le cas de la *lepra superveniens*. Célestin III admet la rupture d'un mariage *ratum et consummatum* pour cause d'hérésie.

Innocent III, élève de Huguccio, va parfaire cette construction. Seul le consentement *de praesenti* forme le lien. Ni l'*affinitas superveniens*, ni la *lepra superveniens* ne pourront dissoudre le mariage non consommé ; et ni la cause d'hérésie, ni la mort présumée du conjoint le mariage consommé. Les grands théologiens, saint Albert le Grand, saint Bonaventure, saint Thomas, Duns Scot, vont approfondir et élargir les théories contenues dans le droit classique sur le consentement et les vices de volonté. Ils vont distinguer davantage les règles de droit naturel et celles de droit positif. J. L.

762. ALGAZEL. *Metaphysics. A Mediaeval Translation* edited by J. T. MUCKLE C. S. B. (St. Michael's Mediaeval Studies). — Toronto, St. Michael's College, 1933 ; in 8, XIX-247 p.

La *Métaphysique* d'Algazel, extraite des *Makâsid al Falâsifa* et traduite en latin par Dominique Gundisalvi, a été très lue par les scolastiques. Elle fut imprimée à Venise en 1506. Mais cette édition, au reste assez défectueuse, n'est plus guère accessible. M. M. a entrepris de nous fournir un texte sûr, transcrit sur le manuscrit qu'il juge le meilleur (*Vat. lat. 4481*). La méthode est excellente lorsque, comme c'est semble-t-il le cas, ce manuscrit se montre de tout point supérieur aux autres témoins. M. M. en signale cinq qui perdent dès l'abord à la comparaison. L'apparat, rejeté à la fin du volume, ne retient les variantes que de l'un d'eux (*Paris Nat. lat. 6552*) auxquelles se joignent, d'autre part, celles de l'édition de Venise ainsi que les quelques leçons abandonnées de *Vat. lat. 4481*. Ce dernier, soigneusement corrigé semble-t-il par le copiste lui-même, est respecté jusque dans la ponctuation, à peine modifiée çà et là en cas d'erreur manifeste. On peut se demander si M. M. a bien fait de ne pas unifier l'orthographe de son texte. De toute façon, son ouvrage sera accueilli avec reconnaissance par les médiévistes. L'appendice A donne le contenu d'une longue note marginale empruntée au *De divisione philosophiae* (et non *naturae*, comme dit M. M.) de Gundisalvi. M. C.

763. H. WEISWEILER S. J. *La « Summa Sententiarum », source de Pierre Lombard.* — Rech. Théol. anc. méd. 6 (1934) 143-183.

Cette remarquable étude du P. W. résout définitivement certains problèmes, et pour d'autres en amorce abondamment la solution. Pour résoudre le problème des rapports chronologiques entre la *Summa sententiarum* (= *Summa*) et les Sentences du Lombard, le P. W. a confronté nombre de passages qui se retrouvent, non seulement dans ces deux ouvrages manifestement apparentés, mais encore dans deux ouvrages antérieurs, les *Sententiae Anselmi* et le *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor. Or, à plusieurs reprises, il constate que, tandis que la *Summa* conserve le texte et l'ordonnance des *Sent. Ans.*, Pierre Lombard insère dans le même texte des mots, des bouts de phrase empruntés au *De sacramentis*. Supposons que la *Summa* soit postérieure au Lombard, il faudrait admettre, chose invraisemblable, que chaque fois elle enlève du Lombard ces menus passages empruntés par celui-ci au *De sacramentis*. Il est donc certain que « la *Summa* ne dépend pas du Lombard, mais, dans ce qu'elle a d'essentiel, le précède » (p. 179). Et ainsi se trouve définitivement écartée la thèse du P. Chossat, qui jadis nous a séduit.

Il en résulte que le texte du Lombard est une compilation de la *Summa* et du *De sacramentis*. Mais il faut sans doute admettre en plus que, indépendamment de la *Summa*, le Lombard s'est inspiré directement des *Sent. Ans.* ; le P. W. ne fait qu'amorcer le problème, se promettant d'y revenir ultérieurement. Il est d'autre part certain que la *Summa*, tout

autant que le Lombard, dépend directement du *De sacramentis.* N'y a-t-il pas, en outre, une autre source, commune à la *Summa* et au Lombard ? Le fait que plusieurs chapitres de la *Summa* n'ont pas été repris par le Lombard, le fait aussi que les citations patristiques sont plus précises chez celui-ci que dans celle-là autorisent, à première vue, l'hypothèse d'une *Summa* primitive, à laquelle le Lombard se serait adressé. Toutefois, comme ce double fait se constate dans le Lombard utilisant le *De coniugio* de Gauthier de Mortagne (c.-à-d. le tract. 7 de la *Summa),* le P. W. renonce à cette hypothèse et voit dans la *Summa,* telle que nous l'avons, la source du Lombard. La date de celle-ci peut donc se préciser. Écrite après le *De sacramentis,* donc après 1140 environ, elle est antérieure à 1152, date des Sentences du Lombard. Le P. W., comme M. Geyer, songe à Othon de Lucques, évêque depuis 1138 jusqu'à 1146, date de sa mort. La *Summa* est donc à placer entre 1140 et 1145.

Un simple détail concernant la méthode d'exposition : pour rendre plus lumineuse encore la priorité de la *Summa* sur le Lombard, il eût été préférable de prouver d'abord que, indépendamment l'un de l'autre, le Lombard et l'auteur de la *Summa* connaissaient, par utilisation directe, le *De sacramentis* et les *Sent. Ans.* O. L.

764. F. BLIEMETZRIEDER. *Note sur la « Summa Sententiarum ».*— Rech. Théol. anc. méd. 6 (1934) 411-412.

Quelques remarques d'abord pour établir que le Lombard connaissait, outre les *Sententiae Anselmi,* les *Sententiae divinae paginae.* — M. B. se demande ensuite s'il ne faudrait pas placer la *Summa Sententiarum* avant 1138 : si on la reporte après 1140, on s'explique difficilement que le Lombard ait pu encore l'utiliser. Et, dans une note supplémentaire arrivée trop tard pour l'impression, M. B. prévoyait l'objection : même écrite après 1140, la *Summa Sent.* a pu être appropriée par le Lombard. « Pierre Lombard, répond M. B., était dans l'enseignement dès avant 1140. A côté de ses gloses sur les Psaumes et saint Paul, il a « lu » les Sentences, comme le dit le prologue d'Herbert de Boseham. Lesquelles ? Les siennes propres ? Mais rien ne prouve l'existence d'un tel recueil, antérieur aux Sentences des environs de 1150. Ne seraient-ce pas les Sentences d'Othon lui-même, l'auteur de la *Summa Sententiarum* ? En tout cas, le Lombard les avait parfaitement assimilées vers 1150. Serait-il plus croyable qu'il ne les ait connues qu'après 1146 et intégrées à la hâte dans ses Sentences ? » O. L.

765. H. WEISWEILER S. J. *Eine neue Bearbeitung von Abaelards « Introductio » und der Summa Sententiarum.* — Scholastik 9 (1934) 346-371.

Dans *Clm 4600,* f. 68r-72v, le P. W. a découvert une Somme du XIIe siècle, portant la suscription *Bernardi abbatis sententie.* Deux faits résultent de la confrontation des textes : d'abord cette Somme remanie, en

l'abrégeant et en l'ordonnant davantage, l'*Introductio* d'Abélard ; mais, en même temps, dans ses parties plus systématiques, elle utilise, et de la même manière, la *Summa Sententiarum* ; il est toutefois probable que l'utilisation de ce dernier ouvrage n'est qu'indirecte. Le P. W. retrouve en outre, dans cette Somme, des extraits assez étendus d'un auteur qu'il n'a pu jusqu'ici identifier. L'auteur anonyme de la Somme en question fait d'ordinaire précéder ses gloses personnelles d'un *Notandum*.

Deux notes supplémentaires : dans *Trèves 591*, le P. W. a trouvé, insérée au milieu d'un extrait de la *Summa Sententiarum* (tr. 6, cap. 4), une partie du traité sur l'eucharistie de l'*Epitome* abélardienne. Son texte étant très bon, il en donne l'édition (p. 368) et note les variantes de Migne. — Aux f. 68v-70r de *Clm 7698* (XIIe s.) se trouvent quelques extraits d'Abélard ou de son école. Abélard s'y cache sous la formule *quidam*. O. L.

766. O. Lottin O. S. B. *Le problème de la moralité intrinsèque, d'Abélard à saint Thomas d'Aquin.* — Rev. thom. 39 (1934) 477-515.

La morale exclusivement formelle d'Abélard avait nié l'existence d'actes intrinsèquement bons et intrinsèquement mauvais. Pour marquer la réaction, qui d'ailleurs se dessina aussitôt, on employa la formule *bonum in genere*. Mais celle-ci désignait tantôt la moralité intrinsèque et alors s'identifiait à la formule *bonum in se* ; tantôt, mais surtout au XIIIe siècle, elle servit à exprimer le premier élément de la moralité, ce qui plus tard s'appellera *bonum ex obiecto*. On s'est efforcé ici de retracer l'évolution de ces formules ; et, une fois encore, on a dû relever l'influence prépondérante du chancelier Philippe qui a créé la formule : *actus cadens supra materiam debitam*. La définition du chancelier passa dans les écoles franciscaine et dominicaine. Albert le Grand, dans ses divers écrits, Thomas d'Aquin, dans son Commentaire des Sentences, l'animèrent de leur génie respectif. O. L.

767. A. Landgraf. *Écrits théologiques de l'école d'Abélard.* Textes inédits (Spicilegium sacrum lovaniense 14). — Louvain, « Spicilegium sacrum lovaniense », 1934 ; in 8, LVIII-329 p.

Au cours de ces dernières années, M. L. a découvert plusieurs écrits théologiques issus de l'école d'Abélard (cf. *Bull.* I, n° 571). Il en édite ici deux importants.

Le premier, conservé dans le seul *Paris Nat. lat. 18108*, f. 70ra-75va, est, de ce chef, baptisé du nom de *Sententie Parisienses*. Cette Somme, déjà assez systématisée, comprend des exposés de doctrine et des « quaestiones » qui y font suite ; le tout fortement imprégné de dialectique : bref les caractéristiques des écrits d'Abélard. De fait, comme le prouve encore M. L., nous nous mouvons ici dans les cadres de la *Theologia* abélardienne ; nous en retrouvons maintes doctrines (sur la foi, la charité, le mérite, le

péché, la toute-puissance divine, etc). Les *Sententie Parisienses* viennent donc s'ajouter aux quatre Sommes déjà connues issues du milieu d'Abélard. M. L. note que la première partie de cette nouvelle Somme est beaucoup moins achevée que les deux autres, et comme forme et comme doctrine ; l'hypothèse surgit aisément d'un texte pris au courant de la plume pendant que l'élève écoute le maître : ce qui nous reporte pour cette première partie, aux années 1123-1125 où Abélard enseignait les matières de la *Theologia*. Il est d'autre part certain que, pour cette première partie, l'auteur ne s'est pas inspiré de la lettre de la *Theologia*, pas plus que de celle de l'*Epitome*. Et pourtant pour les autres parties, il y a parenté avec ce dernier ouvrage. De là l'hypothèse d'une source commune, qui serait le *Liber Sententiarum* dont parle M. Ostlender, antérieur à toutes les Sommes abélardiennes que nous connaissons. La date de composition des *Sententie Parisienses* se fixera aux environs de 1140.

Le second écrit théologique édité ici est l'*Ysagoge*, conservée elle aussi dans un seul ms, celui de *Cambridge Trin. Coll. B XIV 33*, f. 5r-111r. Au f. 3r du même ms se lit une dédicace (publiée par M. L., p. 287-289) où l'auteur se nomme *Odo*. M. L. apporte quelques arguments (p. XLV-XLVI) qui nous paraissent suffisants pour renoncer à voir dorénavant en cet *Odo* l'auteur de l'*Ysagoge* lui-même. L'ouvrage, qui rappelle un peu dans sa structure les *Sententiae divinitatis*, ne suit pas aveuglément toutes les thèses d'Abélard, mais il porte la marque de sa méthode dialectique et en reprend plusieurs doctrines (sur la Trinité, les vertus, le mérite, le péché, etc.). Il s'inspire visiblement de l'*Epitome*, du *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor, mais avant tout de la *Summa Sententiarum*. Comme par endroits il réagit comme ces trois ouvrages, on ne placera pas l'*Ysagoge* ni trop près ni trop loin d'eux. D'autre part, l'*Ysagoge* ignore encore les Sentences de Pierre Lombard. On le placera donc vers 1150.

L'édition des deux traités se distingue, comme les autres du *Spicilegium sacrum lovaniense*, par sa précision : on y trouve les références à tous les écrits contemporains cités ci-dessus ; de même une table d'environ 300 *initia* d'*auctoritates* qui aidera, dans leur fastidieux travail d'identification, les futurs éditeurs d'écrits du XIIe siècle.

Il nous plaît de signaler enfin, comme modèle du genre, la description de tout le ms de *Paris Nat. lat. 18108* bien connu des médiévistes par sa décevante complexité et rempli de pièces presque toutes anonymes. Nombre de morceaux sont identifiés ; plusieurs textes sont repérés, en dehors de ceux édités par M. Bliemetzrieder, comme appartenant à l'école d'Anselme de Laon ; un bloc de questions (f. 83r-107r) est signalé comme issu de l'école de Pierre Lombard et sur lequel on nous promet d'ultérieures informations ; le début d'une Somme appartenant, elle aussi, à l'école d'Abélard (f. 170r-177v) est renseigné comme découvert récemment par M. J. Trimborn qui annonce une étude sur le sujet. O. L.

768. J. FISCHER. *Die hebraïschen Bibelzitate des Scholastikers Odo*. — Biblica 15 (1934) 50-93.

M. A. Landgraf a récemment découvert (cf. *Bull.* I, no 571) dans *Cam-*

bridge Trinity College B XIV 33 une *Ysagoge in theologiam* qui, d'après la dédicace, devrait s'attribuer à un certain Odon (notons toutefois que, depuis lors, M. Landgraf a renoncé à cette attribution ; cf. *Bull.* II, nº 767). De toute façon l'auteur doit se placer avant la fin du XIIᵉ siècle. Il s'adresse spécialement aux Juifs qu'il veut convertir, et il leur présente le seul argument qui puisse les convaincre : la démonstration par les textes de la Bible, et de la Bible hébraïque. Nous trouvons ici 78 citations de l'Ancien Testament en hébreu. M. F. étudie l'écriture, la vocalisation, le texte de ces citations qui permettent de fixer la physionomie du manuscrit dont l'auteur de l'*Ysagoge* s'est servi. La découverte a son importance pour l'histoire du texte hébreu. Elle n'en a pas moins pour celle des controverses avec les Juifs. Les citations hébraïques ont été éditées, dans leur contexte, par M. LANDGRAF dans ses *Écrits théologiques de l'école d'Abélard* (cf. *Bull.* II, nº 767). B. B.

769. F. PELSTER S. J. *Der Brief Eugens III. an Bischof Heinrich von Beauvais und die Datierung der Libri IV Sententiarum.* — Gregorianum 15 (1934) 262-266.

Le P. P. avait naguère cru établir (*Wann hat Petrus Lombardus die Libri IV Sententiarum vollendet ?* dans *Gregor.* 2, 1921, p. 387-392) que les Sentences du Lombard dataient de 1152 ou peu après. Il se basait, à cet effet, sur la lettre d'Eugène III à Henri de Beauvais, du 19 janvier 1152, où il était question d'un *magister Petrus*, qu'il identifiait à Pierre Lombard. Et depuis lors on avait communément adopté ses vues. Or voici que le P. P. lui-même, relisant la lettre papale, montre par le texte même, qu'il publie *in extenso*, toutes les difficultés qui s'opposent à cette identification. Il faut donc chercher ailleurs le *terminus a quo* des Sentences. Et nous rentrons dans les chemins battus. Pierre Lombard, au livre I de ses Sentences d. 19 c. 9, en appelle à la traduction latine de Jean Damascène faite sur l'ordre d'Eugène III (1145-1153) : le *terminus a quo* est donc aux environs de 1148. Comme *terminus ad quem*, nous avons 1158, puisqu'un ms des Sentences date de cette année. Nous en revenons à la date imprécise, mais plus sûre, des environs de 1150. O. L.

770. R. M. MARTIN O. P. *L'immortalité de l'âme d'après Robert de Melun († 1167).* — Rev. néoscol. Philos. 36 (1934) 128-145.

Le P. M. analyse les cinq arguments, tant d'ordre moral que d'ordre métaphysique, que Robert de Melun apporte en faveur de l'immortalité de l'âme. Et il en édite le texte d'après les trois meilleurs manuscrits. Pour souligner l'originalité de ces pages, le P. M. a patiemment recherché dans toute la tradition antérieure les premières ébauches de la preuve, spécialement chez saint Augustin et, au début du XIIᵉ s., chez Gundisalvi, que Robert de Melun semble d'ailleurs avoir connu. O. L.

771. O. LOTTIN O. S. B. *Le traité sur le péché originel des « Questiones Prepositini ».* — Rech. Théol. anc. méd. 6 (1934) 416-422.

Prévostin de Crémone est-il bien l'auteur du *tractatus* sur le péché originel, inséré au milieu des *Questiones Prepositini* de *Paris Maz. 1708* ? La comparaison de la doctrine de ce *tractatus* avec celle de la Somme théologique de Prévostin est nettement défavorable à l'authenticité du *tractatus*. Celui-ci, des environs de 1170-80, poussant à l'extrême les tendances nominalistes, se fait l'écho de l'ancienne conception abélardienne. Or la Somme théologique de Prévostin, à voir sa propre doctrine et celle de ses *magistri*, appartient au courant conservateur issu de Pierre Lombard et n'a rien de commun avec la tradition d'Abélard et de Gilbert de la Porrée, où s'est alimenté l'auteur du traité susdit sur le péché originel.

O. L.

772. F. PELSTER S. J. *Eine ungedruckte Einleitung zu einer zweiten Auflage des « Eulogium ad Alexandrum III. Johannis Cornubiensis ».* — Hist. Jahrb. 54 (1934) 223-229.

On sait l'intérêt que présente, pour l'histoire du nihilisme christologique du XIIe siècle, l'*Eulogium* de Jean de Cornouailles insistant auprès d'Alexandre III pour faire condamner la formule du Lombard. Le P. de Ghellinck plaçait naguère cette pièce entre 1175 et 1177. Le P. P. précise. Il a découvert dans *Paris Arsenal 265*, f. 95^r, la préface d'une seconde rédaction ou *Retractatio*, qui débute par ces mots : *Cum in prima Eulogii editione, propter Romanum quod tunc temporis inminebat concilium*, etc. Il s'agit du 3e concile du Latran (1179). La première édition de l'*Eulogium* suit donc de près, conclut le P. P., la convocation de ce concile, laquelle se fit en 1177. Jean de Cornouailles a donc commencé son traité au plus tôt en automne 1177. C'est là, sans doute, trop de précision : l'imminence du concile dont il est question dans le texte ne dit pas nécessairement sa convocation ; mais on retiendra que la première rédaction de l'*Eulogium* est plus proche de 1179 que de 1175.

O. L.

773. G. TRAUB. *Studien zum Einfluss Ciceros auf die höfische Moral* (Deutsches Werden, Greifswalder Forschungen zur deutschen Geistesgeschichte 1). — Greifswald, L. Bamberg, 1933 ; in 8, 104 p.

On sait assez l'influence qu'exerça la morale de Cicéron dans l'antiquité et au moyen âge, avant surtout que ne fut connue l'Éthique à Nicomaque. S'attachant à la morale courtoise, M. T. veut étudier avant tout les infiltrations cicéroniennes chez les poètes allemands depuis la fin du XIIe siècle, et c'est à ce sujet qu'est consacrée la seconde moitié de l'ouvrage. Mais il a voulu au préalable en déceler les pénétrations dans la littérature chrétienne. Après l'opposition de Tertullien à tout ce qui n'était pas de foi, la fortune de Cicéron va croissant chez Minucius Félix, Lactance,

Ambroise qui s'en pénètre dans son *De officiis*, et enfin Augustin. Les œuvres de Cicéron étaient jalousement conservées dans les bibliothèques du moyen âge. C'est Cicéron surtout qui alimente le florilège d'Hadoard (IXe s.), le *Libellus de quatuor virtutibus vitae honestae* d'Hildebert du Mans (XIe s.), le *Moralium dogma philosophorum* de Guillaume de Conches (pourquoi ne citer ce dernier que d'après PL 171, 1007-1056, et non d'après l'édition critique de J. Holmberg, Upsal 1929 ? Cf. *Bull.* I, n° 228). Un choix heureux de textes illustre l'exposé doctrinal qui pivote autour de trois idées : le *summum bonum*, le bonheur suprême assuré par la vertu, le *bonum utile* comprenant les biens temporels et le bien-être corporel, le *bonum honestum*, norme du *bonum utile*, et concrétisé dans les vertus cardinales. O. L.

774. G. MORIN O. S. B. *Lettre inédite d'un étudiant en théologie de l'Université de Paris vers la fin du XIIe siècle.* — Rech. Théol. anc. méd. 6 (1934) 412-416.

Dom M. édite, d'après *Bamberg Staatsbibl. Q. VI. 31*, la lettre d'un étudiant E., élève à l'Université naissante de Paris, adressant à son ancien maître P. quelques questions relatives au nihilisme christologique, *Christum non essentialiter esse hominem, sed habitu*, et à l'éternité des vérités logiques, *utrum enuntiabilia sint 〈ab aeterno〉*. D. M., sans y insister davantage, suggère les noms de Pierre de Blois et d'Ernaldus de Blois.

O. L.

775. V. DOUCET O. F. M. *CR de P. Glorieux, Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle, t. I* (voir *Bull.* II, n° 252). — Arch. francisc. hist. 26 (1933) 206-214. XIIIe s.

A la liste des 134 maîtres séculiers repérés par M. G., le P. D. ajoute le nom de Nicolas d'Ely dont la régence en théologie est attestée par une bulle de Clément IV (1289). — Grâce à sa connaissance spéciale des bibliothèques d'Italie, le P. D. a pu compléter avantageusement, pour assez bien de maîtres dominicains et séculiers, la liste des mss qui ont conservé leurs œuvres.

A propos de Hugues de Saint-Cher, notons que M. G. a parfaitement connu (p. 50, *sub* bh) ce que le P. D. estime, à tort, être une seconde rédaction de son Commentaire des Sentences : appuyé sur l'étude du P. Martin O. P. (cf. *Bull.* I, n° 87), M. G. l'a, à bon droit, reléguée parmi les ouvrages douteux ou pseudépigraphes. O. L.

776. P. CASTAGNOLI. *CR de P. Glorieux, Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle, t. II* (voir *Bull.* II, n° 595). — Div. Thom. (Piac.) 37 (1934) 519-524.

M. C. ajoute très heureusement plusieurs mss, concernant une vingtaine de maîtres ; ces mss sont avant tout conservés dans les bibliothèques

italiennes que M. G. connaît moins bien que les bibliothèques de France.

O. L.

777. A. Teetaert O. M. Cap. *Le Répertoire des maîtres en théologie de Paris. Quelques remarques et corrections.* — Eph. theol. lov. 11 (1934) 617-624.

Ajoute quelques mss, concernant une trentaine d'auteurs, à ceux cités par M. Glorieux au t. I de son Répertoire (cf. *Bull.* II, nº 252), et apporte quelques corrections. Toutefois plusieurs de celles-ci ne sont pas heureuses : c'est bien dans *Bruges 80*, comme le dit M. G., p. 51, et non dans *Bruges 82* qu'est conservé le petit commentaire des Sentences attribué à Hugues de Saint-Cher ; c'est bien aussi dans *Douai 434*, t. I, comme le dit M. G., p. 267, et non dans *Douai 404* qu'est contenue la *Summa contra haereticos* de Prévostin. Par contre, *Douai 434* ne contient pas le commentaire de Jean Pagus sur les Sentences.

O. L.

778. M. Grabmann. *Eine für Examinazwecke abgefasste Quaestionensammlung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts.* — Rev. néoscol. Philos. 36 (1934) 211-229.

Dans *Barcelone Arch. Coron. Arag. Ripoll 109*, Mgr G. signale une somme de questions philosophiques, destinée à faciliter les examens des bacheliers et des licenciés à la faculté des arts. Nous n'avons à mentionner ici que ce qui intéresse l'éthique : l'auteur anonyme dit d'ailleurs explicitement qu'il ne connaît encore que les 3 premiers livres de l'Éthique à Nicomaque. Ce qui suffit à le placer sûrement dans la première moitié du XIIIe s. — Notons en passant que l'auteur (cf. p. 223) désigne le livre 1 de l'Éthique par le terme *Ethica nova* inusité par S. Albert le Grand.

O. L.

779. O. Lottin O. S. B. *L'identité de l'âme et de ses facultés pendant la première moitié du XIIIe siècle.* — Rev. néoscol. Philos. (1934) 191-210.

La thèse de l'identité de l'âme et de ses facultés fut-elle une doctrine commune avant saint Thomas d'Aquin ? Une enquête menée chez les théologiens depuis Guillaume d'Auxerre (le premier qui s'intéressa au problème) montre que, ici encore, il faut se garder des synthèses hâtives. Vers 1220, Guillaume d'Auxerre se montre ouvertement hostile à la thèse de l'identité. Toutefois vers 1230-1235, cette thèse connut une faveur générale : chez Hugues de Saint-Cher, Guillaume d'Auvergne, le chancelier Philippe, Eudes de Châteauroux. Mais dès avant 1240, la jeune école franciscaine nie la thèse de l'identité essentielle, tout en reconnaissant l'identité du *substratum* substantiel : qu'on lise une question quodlibétique d'Alexandre de Halès consignée dans *Paris Nat. lat. 16406*, une question anonyme de *Vat. lat. 782*, Jean de la Rochelle, la Somme théologique

d'Alexandre de Halès, le commentaire d'Odon Rigaud sur les Sentences. Dans son Commentaire sur les Sentences, Albert le Grand enrichit la thèse franciscaine par son concept du tout potentiel.

A propos d'Albert le Grand, nous avons été amené à étudier la théorie du *De potentiis animae* communément attribué au maître dominicain ; nous croyons pouvoir maintenir et préciser nos conclusions antérieures : l'opuscule ne peut être d'Albert ; il émane, en 1245 au plus tôt, d'un auteur qui, pour notre problème, s'inspire d'Odon Rigaud. O. L.

780. A. CALLEBAUT O. F. M. *Le calendrier parisien des prédicateurs universitaires de l'année scolaire 1230-1231.* — Arch. francisc. hist. 26 (1933) 541-548.

Établit d'après *Paris Nat. lat. nouv. acq. 338*, déjà utilisé par Melle Davy (cf. *Bull.* I, n° 1039) le calendrier des 84 sermons prêchés à l'Université de Paris, du 8 septembre 1230 au 29 août 1231. Le P. C. relève ce fait que, dès le 4 octobre 1230, l'Université célébrait la fête de saint François d'Assise. O. L.

781. A. LANDGRAF. *Mitteilungen zum Sentenzenkommentar Hugos a S. Caro.* — Zeitschr. kath. Theol. 58 (1934) 391-400.

Trois intéressantes données nouvelles au sujet du Commentaire de Hugues de Saint-Cher sur les Sentences. M. L. a trouvé dans *Clm 21048* un nouvel exemplaire du commentaire abrégé sur les Sentences attribué au maître dominicain, et, à ce propos, il émet des doutes au sujet de la valeur probante de l'argument apporté par le P. R. Martin O. P. contre son authenticité (nous avons déjà noté, *Bull.* I, n° 87, et nous le prouverons ultérieurement, que d'autres raisons s'opposent à cette authenticité). — Dans *Paris Nat. lat. 8817*, f. 48r-100v, M. L. a repéré un commentaire sur le 4e livre des Sentences qui dépend directement du grand commentaire de Hugues de Saint-Cher sur le même livre, tantôt le transcrivant, tantôt le résumant. — Enfin M. L. note que le grand commentaire de Hugues est précédé, dans *Leipzig Univ. 573*, d'un prologue dépendant manifestement à la fois d'un prologue de Pierre le Mangeur consigné dans *Clm 22288* et du prologue des *Glossae super sententias* attribuées à Pierre de Poitiers. En nous basant sur la seconde partie de ce dernier prologue, que M. L. n'a pas eu l'occasion de consulter, nous tirons quelques conclusions de ces divers rapprochements de textes dans une note sur *Le prologue des Gloses sur les Sentences attribuées à Pierre de Poitiers*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 7 (1935) p. 70-73. O. L.

782. G. THÉRY O. P. *Chronologie des œuvres de Thomas Gallus, Abbé de Verceil.* — Div. Thom. (Piac.) 37 (1934) 265-277, 365-385, 469-496.

Après de longues recherches dont une partie seulement a été exploitée (*Bull.* II, n° 143), le P. T. a pu dater avec une remarquable précision

les œuvres de Thomas Gallus († 1246). Le point de départ se trouve dans les dates précises fournies par les mss de *Vienne 695* et d'*Oxford Merton Coll. 69* : l'*Explanatio* sur la Hiérarchie céleste a été achevée le 24 avril 1243, l'*Explanatio* sur la Hiérarchie ecclésiastique le 28 février 1244, et l'*Explanatio* sur les Noms divins le 28 mai 1242. Une étude attentive des allusions et références aux textes d'ouvrages antérieurs autorise les conclusions suivantes. L'*Extractio* précède de 5 ans l'*Explanatio* sur la Hiérarchie ecclésiastique : elle date donc de la fin de 1238. Le Commentaire sur Isaïe, dont on ne connaît jusqu'ici que quelques fragments, a été composé 20 ans avant l'*Extractio*, donc en 1218-1219. L'*Explanatio* sur la Théologie mystique *Duplici modo* est antérieure aux trois autres *Explanationes* ; elle date donc des environs de 1241. Le P. T. prouve ensuite l'existence d'une Glose sur la Hiérarchie céleste, ouvrage distinct de l'*Extractio* et des *Explanationes*, datant de 1224, et dont il vient de retrouver un exemplaire dans *Paris Maz. 715* ; de même l'existence d'une Glose sur la Théologie mystique, de la même époque. Enfin, le sagace chercheur établit que Thomas Gallus a composé trois commentaires sur le Cantique des cantiques ; le dernier en date a été composé après l'*Explanatio* sur la Hiérarchie céleste et terminé avant que ne fut commencée celle sur la Hiérarchie ecclésiastique ; il date donc de 1243 ; le premier commentaire se place avec grande vraisemblance vers 1224 ; et un second, non encore identifié, doit se placer en 1237.

Un tableau final indique à côté de chacun de ces ouvrages ainsi datés le lieu de sa composition et les mss qui nous l'ont transmis. Par cette importante étude qui en fait pressentir d'autres, le P. T. a le grand mérite de tirer d'un oubli presque complet un théologien qui, nous assure-t-il, aura une grande influence sur l'école franciscaine de Paris.

O. L.

783. G. Théry O. P. *Thomas Gallus et Égide d'Assise. Le traité « De septem gradibus contemplationis ».* — Rev. néoscol. Philos. 36 (1934) 180-190.

Dès 1248 saint Bonaventure rapporte une théorie spéciale de frère Égide d'Assise sur les 7 degrés de la contemplation. Cette théorie se trouve d'ailleurs déjà mentionnée vers 1224 par Thomas Gallus dans son premier commentaire sur le Cantique : le P. T. estime que celui-ci l'aura connue par son ami saint Antoine de Padoue.

Mais il y a plus : selon toute vraisemblance, écrit le P. T., c'est le même Thomas Gallus qui a composé l'opuscule *De septem gradibus contemplationis*, souvent attribué à saint Bonaventure et où se trouve commentée la théorie d'Égide d'Assise : on y rencontre, en effet, des tendances doctrinales et surtout des expressions très spéciales qu'on retrouve dans les *Explanationes* authentiques de Thomas Gallus.

Parmi ces expressions le P. T., relève, p. 185-186, le terme de *principalis affectio* désignant la *scintilla synderesis*, terme que nous n'avons jamais rencontré chez les théologiens du temps qui se sont occupés de la syndérèse.

O. L.

784. P. Glorieux. *Odo Gallus.* — Rech. Théol. anc. méd. 6 (1934) 423-424.

Quel est cet *Odo Gallus* dont Echard fait un dominicain, auteur d'un commentaire sur saint Paul ? M. G. a retrouvé dans *Paris Nat. lat. 15948* un *introitus in epistolis Pauli* qui, à en juger par l'incipit, est identique à celui qu'Echard donne du commentaire d'*Odo Gallus*. Or dans *Paris Nat. lat. 15948*, l'*introitus* est dit être d'*Odo de Castro Radulphi*. Cet énigmatique *Odo Gallus* n'est donc autre qu'Eudes de Châteauroux, français d'origine, maître séculier à Paris dès avant 1230.

O. L.

785. F. Pelster S. J. *Les « Quaestiones » de Guiard de Laon dans « Assise Bibl. comm. 138 ».* — Rech. Théol. anc. méd. 5 (1933) 369-390.

Dans *Assise Bibl. comm. 138*, f. 165ᵛ, on lit en marge d'une question la mention *Questio Guiardi*. Ne serait-il pas possible d'attribuer à ce Guiard de Laon d'autres questions du même ms ? Le P. P. l'a pensé. Son attention a été attirée sur 4 groupes homogènes de questions : f. 139ʳ-158ᵛ sur les 4 derniers sacrements ; f. 168ᵛ-175ᵛ sur les commandements de Dieu ; f. 176ᵛ-182ᵛ sur la foi ; et f. 184ʳ-200ᵛ sur les péchés capitaux. Ces 4 blocs sont séparés par quelques questions disparates, parmi lesquelles celle du f. 165ᵛ qui porte le nom de Guiard. Le P. P. note spécialement dans le premier groupe la récurrence constante de la formule typique *quod obicitur respondeo* ou *responsio*. Or, cette formule se retrouve dans le deuxième groupe ; le troisième présente en outre la formule *quod obicitur solutio*, qui précisément se lit aussi dans la *questio Guiardi*. Même formule dans le quatrième groupe et les questions intermédiaires. Ce qui lui permet d'attribuer au même Guiard de Laon presque toutes les questions d'*Assise 138* des f. 139ᵛ-200ᵛ, en y ajoutant celles des f. 233ᵛ-242ᵛ et du f. 24ʳ.

Quand on est en présence de formules vraiment insolites comme le *redditur* de Simon de Tournai ou le *ad hoc quoniam* de la Somme dite d'Étienne Langton, la méthode des formules est presque infaillible (c'est ainsi, par exemple, que nous avons pu, à une simple première lecture, attribuer à cette dernière Somme les f. 89ʳᵃ-96ᵛᵇ perdus au milieu de *Paris Nat. lat. 3237*). Mais quand les formules sont moins caractéristiques, il est prudent d'exiger le concours simultané de plusieurs de ces formules et surtout de confronter la doctrine des questions anonymes avec la doctrine de questions authentiques de l'auteur auquel on voudrait attribuer ces pièces anonymes. Dans *Douai 434*, le P. P., a noté 3 questions qui portent le nom de Guiard, témoignage sérieux en faveur de leur authenticité : au t. I, f. 13ʳᵃ *de dotibus animae* ; f. 13ᵛᵇ *de timore* ; au t. II, f. 147ᵛ *de fide*. Or ces 3 questions sont aussi traitées dans *Assise 138* f. 162ᵛ, 240ᵛ, 176ᵛ. Le P. P. n'a pas eu l'occasion de faire la confrontation des doctrines. Mais on peut cependant déjà noter que les incipits sont différents. Ajoutons que dans la question *de fide* de *Douai*, on rencontre *ad obiecta*

respondeo, ad aliud respondeo, ad primum dico, ad aliud nota, mais point le *quod obicitur responsio* ou *solutio* supposé caractéristique de Guiard. Ce qui, indépendamment même de la doctrine, ne laisse pas d'être inquiétant. O. L.

786. F. M. Henquinet O. F. M. *Les écrits du Frère Guerric de Saint-Quentin O. P.* — Rech. Théol. anc. méd. 6 (1934) 184-214, 284-312, 394-409.

Étude très fouillée sur les écrits d'un maître dominicain presque inconnu jusqu'à présent. Après avoir signalé un nouveau sermon de Guerric, complété et précisé ce que l'on savait de ses postilles sur l'Écriture (d'après *Paris Nat. lat. 15603* et *15604, Trèves 102, Naples Naz. VII A 16*), le P. H. s'attache spécialement aux *Quaestiones*, puisque rien ne prouve que le maître dominicain ait rédigé un commentaire sur les Sentences. Quelques rares questions portent son nom dans les mss ; peut-on espérer en trouver d'autres ? Le P. H. se défie de la méthode des formules : un même auteur peut adopter plusieurs formules successivement ou même simultanément ; une même formule peut se rencontrer chez plusieurs auteurs ; la formule est parfois le fait, non de l'auteur, mais du reportateur ou même du copiste. Sans négliger cette méthode, il en préfère une autre qui atteint davantage la pensée de l'auteur à identifier : repérer des citations de lui chez les auteurs du temps, confronter la doctrine des questions anonymes avec des écrits authentiques (en l'occurrence, les Postilles de Guerric sur l'Écriture). Le P. H. dresse ici une liste d'une quarantaine de citations de Guerric, extraites surtout de *Münster Univ. 257, Assise Bibl. comm. 131* et *186*. Le point de départ du P. H. est l'examen d'*Assise Comm. 138* où le P. Pelster (cf. *Bull.* II, nº 785) a cru retrouver près de 70 questions de Guiard de Laon. Le P. H. estime que la moitié d'entre elles appartient à Guerric. De fait, dans une question d'Assise, f. 148ᵛ, sur les sacrements, Guiard lui-même est cité parmi des *quidam* : il ne peut donc être l'auteur de cette question. Le P. H. a retrouvé ensuite les questions sur les sacrements dans *Paris Nat. lat. 16417*, mais ici au complet ; or deux notes marginales attribuent ces questions à Guerric. L'authenticité guerricienne du traité sur les sacrements se confirme par la confrontation des doctrines : le P. H. compare 6 questions de ce traité avec la doctrine authentique de Guerric ; partout l'accord se vérifie. A son tour le traité sur les péchés capitaux d'*Assise 138* doit s'attribuer, non à Guiard, mais à Guerric, comme le montre la comparaison d'une question avec un Quodlibet de Guerric. Pour terminer, le P. H. prouve l'authenticité guerricienne des 7 quodlibets de *Vat. lat. 4245*, f. 62ʳ-70ʳ.

Comme le P. H. le dit, ce travail devra se compléter. Mais la bonne méthode a été prise : l'étude des formules fournit une première indication, souvent précieuse, parfois fallacieuse ; le dernier mot sera dit par l'étude comparative des doctrines.

A titre documentaire, signalons un bloc de questions anonymes sur les

sacrements dans *Paris Nat. lat. 15571*, f. 109ra-118rb. L'incipit de chacune d'elles correspond exactement à ceux que le P. H. donne d'après *Paris Nat. lat. 16417*. Voici la suite de ces questions guerriciennes avec indication, entre parenthèses, du n° d'ordre qu'elles occupent dans la liste dressée par le P. H. (p. 292-299). On verra combien la succession diffère d'un ms à l'autre. 1. *De confessione*, f. 109ra (n° 22) ; 2. *De contritione*, f. 110rb (n° 43) ; 3. *De satisfactione*, f. 110va (nos 36-37) ; 4. *De eleemosina*, f. 111vb (nos 38-40) ; 5. *De superfluo*, f. 113rb (n° 40) ; 6. *De confirmatione*, f. 114vb (n° 12) ; 7. *De caractere*, f. 115vb (nos 9-11) ; 8. *De sumptione sive comestione corporis Christi*, f. 116va (n° 17) ; 9. *De baptismo*, f. 117ra (n° 6). Nous avons de la sorte un second texte pour le traité sur les premiers sacrements (car *Assise 138* n'a que trois de ces questions susmentionnées ; voir les nos 9, 12 et 13 de la liste dressée par le P. Pelster). — Entre les questions 5 et 6, on trouve dans notre ms, f. 113vb, un quodlibet de 8 questions qui ne se rencontre pas dans la liste de *Vat. lat. 4245* : *In hac disputatione quesitum est de quolibet : primo, si predestinatus potest dampnari* ; *secundo, si filius Dei possit generare* ; *tertio, si potentia Dei sit infinita*... Serait-ce un quodlibet de Guerric ? — Entre les questions 6 et 7, f. 115rb, on trouve intercalée, cette question : *Occasione illius uerbi : mortui qui in Christo sunt... quesitum est de ordine resurrectionis, et sunt tria quesita ; primo, quis ordo notetur.* — Notons enfin que, dans le même *Paris 15571*, aux f. 118rb-125ra, comme suite aux questions guerriciennes, se trouvent des questions sur les autres sacrements, mais avec des incipits tout différents de ceux de *Paris Nat. lat. 16417*.

Je note pour finir que *Paris Nat. lat. nouv. acq. 1470* présente, f. 14vb-16rb, les mêmes 8 questions quodlibétiques que celles qui viennent d'être mentionnées, mais ici l'introduction *In hac... de quolibet* a disparu. Ce même ms, f. 21ra-22ra, contient la triple question *de lege membrorum* que le P. Pelster (art. cit., p. 379, n° 69) a repéré dans *Assise 138*.

O. L.

787. P. Glorieux. *D'Alexandre de Halès à Pierre Auriol. La suite des maîtres franciscains de Paris au XIIIe siècle.* — Arch. francisc. hist. 26 (1933) 257-281.

Le but poursuivi par M. G. est d'établir la suite chronologique des franciscains, maîtres en théologie, au premier siècle de leur enseignement universitaire à Paris. La méthode suivie est très judicieuse. A la lumière des sources franciscaines, universitaires et des indications littéraires, M. G. fixe d'abord la liste complète de tous les frères mineurs dotés du titre de *magister*. Toutefois, comme ce titre peut désigner la maîtrise ès arts, ou une maîtrise en théologie exercée en dehors de Paris dans un couvent de l'Ordre, on est amené à devoir éliminer l'un ou l'autre nom. A cet effet, M. G. procède du connu à l'inconnu : certains groupes peuvent être déterminés avec certitude, parce que les maîtres sont bien connus, tels les maîtres qui occupent les années 1231-1257 ; 1270-1287 ; 1301-1308 ; il s'agit ensuite de combler les intervalles. C'est ici que le travail a été le plus fécond : M. G. est parvenu à caser nombre de maîtres aux années

qui, seules, pouvaient leur convenir ; il a pu de la sorte fournir la preuve de certaines dates qui n'étaient qu'énoncées dans son *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII[e] siècle*, t. II (cf. *Bull.* II, n° 595) et apporter aux notices de ce même *Répertoire* d'utiles précisions.

O. L.

788. G. B. PHELAN. *An unedited Text of Robert Grosseteste on the Subject-Matter of Theology.* — Rev. néoscol. Philos. 36 (1934) 172-179.

Au début de sa Somme théologique Alexandre de Halès mentionne la théorie selon laquelle l'objet matériel de la théologie est le Christ et son Église. Les éditeurs de Quaracchi ont déjà noté que, d'après Duns Scot, Robert Grosseteste aurait encore soutenu cette thèse dans son *Hexameron*. C'est ce paragraphe de l'*Hexameron* que M. P. édite ici d'après 3 mss qu'il décrit (*Oxford Queen's Coll. 2, c, 312* ; *Brit. Mus. 6. E. V* ; *Prague Narodni Museum XII E 51*) et qui serviront de base à l'édition de l'ouvrage entier qu'il a sur le métier. O. L.

789. S. H. THOMPSON. *Grosseteste Topical Concordance of the Bible and the Fathers.* — Speculum 9 (1934) 139-144.

Une découverte de M. T. jette une certaine lumière sur la méthode de travail de Robert Grosseteste. Le manuscrit *Lyon 414* contient aux f. 17[a]-32[a] une sorte de concordance : *Incipit tabula Magistri Roberti Lincolnensis episcopi cum addicione Magistri Ade de Marisco.* Les renvois à des passages de l'Écriture ou des Pères sont complétés par un système de 400 signes conventionnels que l'on devait retrouver dans des manuscrits de la Bible ou des Pères et qui devaient faciliter le repérage des textes traitant de tel ou tel sujet. De fait le *Bodl. 198*, contenant le *De civitate Dei* de saint Augustin et les *Moralia* de saint Grégoire est marqué, en marge, de ces signes, qu'une note du XV[e] siècle attribue à Robert Grosseteste. On pourra sans doute retrouver d'autres manuscrits, tel *Lambeth 151*, qui portent la trace de ce système de références. B. B.

790. E. LONGPRÉ O. F. M. *Robert Grossetête et l'Immaculée conception.* — Arch. francisc. hist. 26 (1933) 550-551.

Le P. L. a trouvé dans *Londres Brit. Mus. Royal VII. F. 2* un sermon sur la Vierge de Robert Grosseteste († 1253) proposant la thèse de l'immaculée conception ; toutefois, d'après l'évêque de Lincoln, Marie, bien que préservée de la faute originelle, contracta cependant le *fomes peccati* dont elle ne fut libérée qu'au moment de l'Incarnation. Le texte de Robert, note le P. L., connu des Mineurs d'Oxford, aura sans nul doute créé une tradition qui préparait les voies à Duns Scot et à Guillaume de Ware.

O. L.

791. J. KAUP O. F. M. *Die Tilgung der lässlichen Sünden im Fegfeuer nach Bonaventura.* — Franzisk. Stud. 21 (1934) 26-33.

Exposé fidèle de la théorie de saint Bonaventure (*C. Sent.* 4 d. 21 a. 2 q. 1) qui, après le Lombard, admet que le péché véniel est remis au purgatoire non seulement *quoad pœnam*, mais aussi *quoad culpam*. L'exposé se complète par les textes de saint Bonaventure (*ibid.*, a. 1 q. 2) relatifs à la rémission du péché véniel en cette vie, et il s'achève par la mise en parallèle de la doctrine de saint Thomas, substantiellement la même, mais insistant davantage sur l'efficacité de la charité. O. L.

792. A. OHLMEYER O. S. B. *Der gedruckte Sentenzenkommentar Alberts des Grossen. Wie verhält sich das vierte Buch zu den drei ersten Büchern ?* — Rech. Théol. anc. méd. 6 (1934) 42-54.

793. A. OHLMEYER O. S. B. *Zum Sentenzenkommentar Alberts des Grossen.* — Rech. Théol. anc. méd. 6 (1934) 424-427.

Dom O. approfondit un problème qui intrigue tout lecteur du commentaire sur les Sentences d'Albert le Grand. A plusieurs reprises, les livres 2 et 3 supposent le livre 4. D'autre part, le livre 4 suppose les 3 premiers ; mais — et c'est ce point que prouve longuement dom O. — parmi les 115 renvois que le livre 4 fait aux 3 autres, on en compte 19 qu'on ne peut retrouver dans le texte de nos éditions courantes du commentaire d'Albert sur les 3 premiers livres. Une seule hypothèse explique ce désaccord : Albert a commenté 2 fois les Sentences ; il reste donc à découvrir un commentaire jusqu'ici inconnu, auquel renvoie le livre 4.

Dom O. note aussi 5 références du livre 4 à un traité antérieur sur les vertus cardinales : les textes sont introuvables dans notre édition du livre 3 où la matière est traitée. Mais peut-être Albert renvoie-t-il à la *Summa de bono*.

Dans une note ultérieure, Dom O., tout en se rendant à certaines remarques du P. Pelster (*Scholastik* 9, 1934, p. 441-442), maintient sa conclusion générale sur l'existence d'un double commentaire d'Albert sur les Sentences.

Disons tout de suite que les 5 renvois du livre 4 à un traité sur les vertus cardinales se retrouvent exactement dans la *Summa de bono*, dans le traité *De temperantia* (*Bruxelles Bibl. roy. 603*, f. 33^r-66^v) : Albert y traite *De continentia*, f. 45^v-56^r, et dans ce chapitre, *De virginate*, f. 47^r, *De velatione virginum*, f. 49^v, *De viduitate*, f. 51^v.

Quant à l'hypothèse d'un double commentaire sur les Sentences, avant de supposer un commentaire qui suivrait le texte du Lombard aussi étroitement que le commentaire connu, on pourrait songer d'abord à des écrits antérieurs d'Albert qui se borneraient à reprendre la matière des Sentences du Lombard. Or ces ouvrages existent, et nous les connaissons beaucoup mieux depuis la découverte de Dom O. (cf. *Bull.* II, n° 152). Albert a

développé la matière du livre 4 des Sentences dans son *De sacramentis* (*Giessen Univ. 720*, f. 119r-223r), et ainsi l'on s'explique comment, à plusieurs reprises, les livres 2 et 3 de nos éditions supposent un livre 4. Albert a, de même, développé la matière du livre 3 dans son *De incarnatione* (*ibid.*, f. 3r-117v) dont la seconde partie, *De resurrectione*, s'attache aux fins dernières. Et ainsi s'explique comment, à propos de l'obstination des damnés, question qui se traite au livre 4 des Sentences, Albert renvoie (p. 47 *in fine*) au livre 3 : le renvoi est exact, se rapportant à la seconde partie du *De incarnatione*. Albert a enfin traité maintes matières des livres 1 et 2 des Sentences dans son *De quatuor coaequaevis* et dans son *De homine* (éd. Borgnet, t. 34 et 35) ; et plusieurs renvois que fait le livre 4 aux livres 1 et 2 s'y vérifient suffisamment. Tout ceci cependant mériterait un examen plus attentif, que nous espérons faire prochainement.

O. L.

794. M. MÜLLER. *Der hl. Albertus Magnus und die Lehre von der Epikie.* — Div. Thom. (Fr.) 12 (1934) 165-182.

Après avoir rappelé la différence de l'épichie chez Aristote et chez Platon, M. M. s'enquiert du premier exposé qui lui fut consacré par les théologiens latins du moyen âge. Cet exposé n'était possible que lorsque fut connu, en traduction latine, le 5e livre de l'Éthique à Nicomaque. Ce fut le fait d'Albert le Grand dans son commentaire sur le 4e livre des Sentences, composé en 1249. Albert consacra ultérieurement à cette question deux exposés plus complets : d'abord dans son cours inédit sur l'Éthique à Nicomaque, recueilli par saint Thomas vers 1250, dont M. M. publie les passages les plus importants ; ensuite dans sa paraphrase éditée sur l'Éthique, composée une vingtaine d'années plus tard, et subsidiairement dans ses paraphrases sur les Évangiles de la même époque. Deux problèmes sont traités : quelle est la nature de l'épichie ; quels sont ses rapports avec la justice ? M. M. expose clairement les textes : tandis que, pour le premier problème, Albert est suffisamment constant avec lui-même au cours de ses divers écrits, pour le second, au contraire, il améliore sa solution dans sa paraphrase éditée sur l'Éthique en ce que l'épichie y est jugée supérieure au droit positif et rapprochée plus intimement du droit naturel. Bon exposé qui, en manière de conclusion, laisse entrevoir l'évolution ultérieure du concept. O. L.

795. R. MARINO S. I. *La reviviscenza dei meriti secondo la dottrina del dottore Angelico.* — Gregorianum 13 (1932) 75-108.

Exégèse de *S. theol.* 3a q. 89 a. 5. Le P. M. veut lever par l'étude des textes l'apparente contradiction entre le corps de l'article et l'*ad 3m*. D'une part : *opera mortificata per poenitentiam reviviscunt*, sans restriction ; d'autre part : *ille qui per poenitentiam resurgit in minori caritate consequetur quidem praemium essentiale secundum quantitatem caritatis in qua invenitur.* Le P. M. fait remarquer à bon droit que de l'un à l'autre texte, même entendus dans le sens obvie, il n'y a pas d'opposition si l'on tient compte de la différence des points de vue : le premier est formulé

d'un point de vue absolu ; le second envisage un cas concret, où une circonstance extrinsèque, — la disposition subjective insuffisante, — empêche le mérite de revivre pleinement. M. C.

796. J. LAPORTE. *Le libre arbitre et l'attention selon saint Thomas.* — Rev. Métaph. Mor. 41 (1934) 25-57 (suite et fin ; voir *Bull.* II, n° 172).

M. L. a prouvé antérieurement (cf. *Bull.* II, n° 172) que, selon saint Thomas, être libre c'est être maître de ses actes ; et l'homme est maître de ses actes dans la mesure où il est maître de son jugement, c'est-à-dire en dernière analyse, maître de son attention. C'est à la lumière de ce principe qu'il étudie ici l'amplitude et les limites du libre arbitre : la liberté sera d'autant plus parfaite qu'on sera plus ou moins maître de son attention, ou de son jugement réfléchi. M. L. étudie successivement, chez saint Thomas, d'abord le libre arbitre en Dieu, parfait ici, et *quoad exercitium* et *quoad specificationem*, parce que Dieu connaît parfaitement tout ce qui est bon et parce qu'il n'est pas, comme nous, limité dans la « considération actuelle » qu'il fait des choses ; ensuite le libre arbitre chez les anges et les bienheureux, qui sont libres de choisir tel ou tel bien se rapportant au vrai bien, mais dont la liberté est limitée par la sphère même du bien et l'absorption totale de leur attention qui les empêche de sortir de cette sphère d'action, en adhérant au mal ; et enfin le libre arbitre dans l'homme qui, susceptible de bien et de mal, subit diverses influences qui l'inclinent en des sens opposés. M. L. étudie spécialement ces influences, celles qui agissent sur la faculté cognitive, l'ignorance, celles qui agissent sur la faculté appétitive, la passion et l'habitude. Ces deux dernières influences, malgré leur apparente diversité, ont comme action commune d'incliner la volonté en déterminant sa fin concrète, c'est-à-dire, en modifiant la règle immédiate d'après laquelle se forme le jugement pratique ; or, c'est en dernière analyse en portant notre attention du côté qui correspond à nos dispositions actuelles ; c'est donc sur l'attention qu'il faudra agir si l'on veut s'affranchir de l'influence de l'habitude et de la passion.

Tout cet exposé, qui témoigne d'une connaissance approfondie de tous les textes thomistes, mérite de retenir l'attention. L'influence sur toute la vie morale de ce repliement sur soi-même, conséquence de l'immatérialité de l'âme, est une des données les plus riches de la psychologie de saint Thomas d'Aquin. L'attention, pour celui-ci, est la condition ou si l'on veut la racine du libre arbitre. Faut-il y voir « l'essence du libre arbitre » (p. 53) ? C'est sans doute trop dire. Le libre arbitre, pour saint Thomas, est essentiellement la volonté ; et son acte propre, le choix, est l'autodétermination de celle-ci. Si dans ses premiers ouvrages saint Thomas a souligné la maîtrise que l'homme a de son jugement pratique, il est remarquable que dans ses dernières œuvres, le *De malo* et la $1^a 2^{ae}$, il a souligné la maîtrise que l'homme exerce sur sa volonté et vu en cette maîtrise l'essence du libre arbitre. O. L.

797. J. SCHILLING. *Die Auffassungen Kants und des hl. Thomas*

von Aquin von der Religion (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion 27-28). — Würzburg, C. J. Becker, 1932 ; in 8, XII-241 p. Mk. 6.50.

De cet exposé des théories de Kant et de saint Thomas d'Aquin sur la religion et de leur valeur respective, on ne signalera ici que les pages consacrées à ce dernier. Le sentiment religieux, pour saint Thomas, se fonde sur la connaissance des rapports entre Dieu et l'homme. Or, si d'une part saint Thomas ne craint pas de parler d'une certaine connaissance innée, spontanée de Dieu, il a soin de maintenir qu'une connaissance réfléchie ne s'acquiert que par les preuves de l'existence de Dieu, qui l'établissent, comme transcendant à l'univers. Mais Dieu est non seulement cause efficiente, mais encore cause finale de cet univers. De là, une tendance naturelle, innée, de l'homme vers Dieu son bien suprême. C'est cette tendance foncière qu'actualise la vertu de religion par ses divers actes intérieurs et extérieurs, vertu morale qui d'ailleurs a de profondes affinités avec la vertu théologale de charité.

Une heureuse utilisation des textes thomistes a mis ces propositions en bonne lumière. On eût cependant désiré quelques développements sur les actes intérieurs de religion qui orientent l'âme vers Dieu, et surtout plus de précision dans l'exégèse des textes de saint Thomas sur le désir naturel de voir Dieu. O. L.

798. M. ROCHA. *Les origines de « Quadragesimo anno ». Travail et salaire à travers la scolastique.* — Paris, Desclée De Brouwer, 1933 ; in 8, XII-205 p.

L'auteur se propose comme but « de suivre à travers la Scolastique, depuis saint Thomas jusqu'à la révolution française, l'évolution des théories relatives au travail et au juste salaire » (p. XI). Au terme de sa minutieuse et fructueuse enquête il conclut que les réformes sociales d'aujourd'hui procèdent d'un levain qui a toujours fait partie de la vieille morale scolastique. Nous n'avons pas à rendre compte de l'enquête qui se poursuit hors des cadres de ce *Bulletin* et nous n'avons pas à nous arrêter aux actualités sociales que l'auteur proclame avec toute sa juvénile exubérance et en digne compatriote du dictateur Salazar.

Les quatre premiers chapitres nous parlent des doctrines de saint Thomas, Henri de Langenstein, saint Antonin de Florence et saint Bernardin de Sienne. Pour saint Thomas le contrat de salaire s'assimile analogiquement à la vente et au louage. Le salaire doit suffire à l'honnête sustentation de l'ouvrier et même de sa famille. Enfin, « étant donnée la faiblesse de l'ouvrier, il est opportun que l'autorité le protège » (p. 20). Nous cherchons en vain cette dernière conclusion dans l'exposé doctrinal qui précède.

Henri de Langenstein traite du travail et du salaire dans son *De contractibus et origine censuum* (dans GERSON, *Opera omnia*, Cologne 1484, t. 4, fol. 185 sv.). Ce chapitre constitue, pensons-nous, la partie la plus originale du travail. M. R. est le premier à signaler et à faire connaître

dans toute son ampleur les doctrines sociales d'Henri de Langenstein. On regrettera qu'il n'ait pas approfondi davantage en consacrant un paragraphe à l'étude de ses sources. L'échange est nécessaire, mais il doit sauvegarder la justice. La valeur d'une chose dépend de son utilité et de sa rareté. L'État possède un droit limité d'intervention dans la fixation du juste prix. Ce juste prix doit rembourser les *impensae et labores*. L'estimation du travail sera calculée de manière que l'artisan puisse vivre convenablement selon son état. Parle-t-il de salaire familial ? Non. Cependant M. R. a cru le découvrir ; après un détour assez tortueux, il est vrai. Langenstein, dit-il, distingue trois espèces de travaux : le travail nécessaire, qui a pour objet la sustentation convenable de l'homme ; le travail surérogatoire, et le travail immoral. M. R. pose la question : dans quelle catégorie faut-il placer le travail qui pourvoit aux besoins normaux de la famille ? Ni dans la seconde, ni dans la troisième ; donc, d'après Langenstein, ce doit être dans la première. Langenstein ne s'est pas posé la question, il est prudent de ne pas la lui poser. D'ailleurs Langenstein admet que l'artisan recherche le travail surérogatoire « en vue d'avoir des ressources pour parer à des besoins futurs qu'il doit raisonnablement prévoir » (p. 46). N'y a-t-il pas là, en partie du moins, de quoi faire face aux besoins de la famille ? Il est parfois malaisé de distinguer dans l'exposé doctrinal ce qui est de l'auteur et ce qui est paraphrase de M. R. A la page 28, par exemple, il y a du Langenstein, du saint Paul, du dom Delatte et, pour finir, du Langenstein. Il est impossible de se rendre compte si la citation de saint Paul est de Langenstein ou de M. R.

Saint Antonin considère le contrat de salaire comme véritable contrat de louage. L'effort, la diligence, la nature du travail, la coutume et l'estimation commune sont les différents éléments qui servent à fixer le salaire. Certains auteurs ont pensé que saint Antonin admet explicitement le salaire familial. M. R. ne veut pas trancher la question mais préfère l'opinion opposée, qui trouve une simple suggestion et non une affirmation nette. Chez saint Bernardin il est intéressant de noter l'idée d'une participation aux bénéfices comme modalité du salaire.

Dans les chapitres suivants, M. R. poursuit avec succès ses recherches. La moisson abondante et de qualité, récoltée après un endurant et méthodique travail, fait honneur au savant auteur. Il aura aux yeux des sociologues catholiques le grand mérite de leur avoir fourni de nouvelles armes pour s'opposer à des reproches immérités. J. L.

799. H. GMÜR. *Thomas von Aquino und der Krieg* (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 51). — Leipzig, B. G. Teubner, 1933 ; in 8, VIII-78 p. Mk. 4.

M. G. entend le mot de guerre dans son sens le plus large. Il envisage dans son étude toute répression judiciaire et la poursuite des hérétiques par l'autorité compétente locale. Le premier chapitre étudie les conditions requises pour que la guerre, et plus particulièrement la guerre de religion, soit juste. Le second chapitre cherche à pénétrer plus avant dans la pensée de saint Thomas et à découvrir les motifs qui ont inspiré sa théorie sur

la licéité de la guerre. L'auteur montre que saint Thomas ne cherche pas appui dans les textes évangéliques et pauliniens qui traitent, directement ou indirectement, de la guerre, mais plutôt dans des textes généraux et dans des directives de morale évangélique. C'est que saint Thomas est tributaire de son temps et qu'il veut justifier une position communément acceptée. C'est ce second chapitre qui fait du travail de M. G. une contribution originale et intéressante à l'étude de saint Thomas. J. L.

800. M. De Corte. *Le Commentaire de Jean Philopon sur le troisième livre du « Traité de l'âme » d'Aristote* (Bibliothèque de la Faculté de Philos. et Lettres de l'Université de Liége 65). — Liége, Faculté de Philos. et Lettres, 1934 ; in 8, XIX-86 p. Fr. 20.

M. Hayduck, l'éditeur des *Iohannis Philoponi in Aristotelis De anima libros Commentaria* (t. 15 de l'édition de Berlin 1897), avait déjà noté la différence qui sépare le texte des 2 premiers livres du *De anima* et celui du 3e, et soupçonnait deux auteurs différents. Or, mis sur la voie par Mgr Pelzer, M. De C. confirme l'hypothèse de l'éditeur. En confrontant avec le texte des 2 premiers livres qui sont certainement de Philopon la traduction gréco-latine, fragmentaire il est vrai, du 3e livre (car elle ne contient que les ch. 4-8 et le début du ch. 9) conservée dans *Vat. lat. 2438* et *Casanat. 957*, M. De C. prouve que cette traduction fragmentaire rend un texte manifestement apparenté au texte grec des 2 premiers livres de l'édition de Berlin. La traduction gréco-latine de ces chapitres du 3e livre correspond donc, non pas au texte grec de l'édition de Berlin, mais à l'original grec, jusqu'ici perdu, de Jean Philopon. M. De C. donne, d'après les 2 mss susmentionnés, une édition très propre d'un texte qui, composé en 1268 par Guillaume de Moerbeke ou un de ses élèves, a dû alimenter les controverses averroïstes des environs de 1270. O. L.

801. V. Doucet O. F. M. *Quaestiones centum ad scholam franciscanam saec. XIII ut plurimum spectantes in cod. Florentino Bibl. Laur. Plut. 17 sin. 7 asservatae.* — Arch. francisc. hist. 26 (1933) 183-202, 474-496.

On saura gré au P. D. de son attentive analyse de *Florence Laur. Plut. XVII sin. 7*, plusieurs fois exploité, mais jamais décrit en détail. En résumé, il s'agit d'un ensemble de questions disputées et quodlibétiques, des trois dernières décades du XIIIe s., émanant, pour la plupart, de maîtres franciscains parisiens ou romains. Plusieurs ont déjà été identifiées : celle de Guillaume de la Mare, Jean Pecham, Gauthier de Bruges, Richard de Mediavilla, Guillaume de Baliona, Guillaume de Falgar. Mais une petite centaine de questions restent anonymes, qui remplissent la seconde moitié du ms : le P. D. en dresse la liste, ajoutant assez souvent la solution de l'auteur ; ce qui lui permet quelques rapprochements suggestifs avec les thèses de saint Bonaventure et de saint Thomas d'Aquin.

En appendice, le P. D. décrit *Vat. Pal. lat. 612*, déjà utilisé en partie par

M. Landgraf (cf. *Bull.* I, nº 644) : on y relève des questions de fr. Eustache, d'un certain Robert, de Pierre de Tarentaise, de saint Thomas d'Aquin, quelques anonymes ; plusieurs pourraient bien être de saint Bonaventure.

O. L.

802. E. LONGPRÉ O. F. M. *Le MS. 67 de la bibliothèque capitulaire de Valencia et le B. Gauthier de Bruges.* — Arch. francisc. hist. 26 (1933) 559.

Détails nouveaux sur *Valence Catedral 67*, qui a permis à Mgr Pelzer (cf. *Bull.* I, nº 497) d'identifier le commentaire de Gauthier de Bruges sur le 4ᵉ livre des Sentences. L'authenticité de l'écrit en reçoit une surabondante confirmation.

O. L.

803. ROGERI MARSTON O. F. M. *Quaestiones disputatae de emanatione aeterna, de statu naturae lapsae et de anima*, editae a PP. Collegii S. Bonaventurae (Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi 7). — Ad Claras Aquas, Typogr. Collegii S. Bonaventurae, 1932 ; in 8, LXXX-400 p. L. 30.

L'importance de Roger Marston a été reconnue dès qu'on s'est mis à l'étudier sérieusement, et les historiens qui s'en sont occupés se sont plu à le désigner comme un représentant de valeur de l'augustinisme franciscain en Angleterre. Toutefois, pour s'en rendre compte, il fallait recourir aux manuscrits, une brève question ayant seule reçu les honneurs de l'édition, il y a un demi siècle, par les soins des Franciscains de Quaracchi (*De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam*, Quaracchi 1883, p. 197-200). Les mêmes éditeurs comblent donc des vœux anciens en mettant aujourd'hui à portée de tous l'ensemble des questions disputées et en annonçant la prochaine édition des quodlibets.

La longue introduction qui précède le texte édité forme une véritable monographie, la meilleure et la plus complète qu'on puisse trouver à présent sur Roger Marston. Tout ce qu'on sait de sa vie et de ses œuvres y est rassemblé ; les travaux antérieurs, en particulier ceux de A. G. Little et du P. Pelster (voir *Bull.* I, nº 144), sont judicieusement utilisés, complétés, rectifiés. La chronologie reste encore assez flottante, mais dans ses grandes lignes paraît établie avec une fermeté suffisante : études à Paris vers 1270-71, départ de Paris avant 1277, enseignement à Cambridge puis à Oxford jusqu'aux environs de 1284, ministre de la province anglaise entre 1292 et 1298, mort en 1303. L'enseignement à Cambridge précédant celui d'Oxford — fait établi par ailleurs — se heurte au témoignage de la liste même des professeurs de Cambridge, suivant laquelle Marston *incepit Oxonie*. La solution avancée par les éditeurs paraît bien invraisemblable ; celle qu'a proposée depuis lors M. Little (A. G. LITTLE, F. PELSTER, *Oxford Theology and Theologians c. A. D. 1282-1302*, Oxford 1934, p. 94) n'est d'ailleurs guère plus satisfaisante. L'argument tiré d'*Assise 158* (p. XXIII-XXIV) pour placer les questions *De statu naturae lapsae* avant celles *De emanatione aeterna* perd toute valeur si l'on consi-

dère de plus près la composition du manuscrit, minutieusement décrit par le P. Pelster (*op. cit.*, p. 12) : les questions *De statu naturae lapsae* ont été insérées en cet endroit après coup, pour remplir des folios restés en blanc. Ajoutons encore un détail : le quodlibet 1 de Marston a été disputé en un lieu dédié à saint Antoine ; M. Little (*ibid.*, p. 95 n. 2) signale le couvent d'Exeter comme remplissant cette condition.

Les écrits de Roger Marston se réduisent aujourd'hui à quatre quodlibets et aux questions disputées éditées ici ; le reste a disparu. Ils sont conservés dans trois manuscrits : *Florence Laur. Conv. soppr. 123*, *Assise Commun. 118* et *158*. Manuscrits bien connus, qui ont été décrits et utilisés plus d'une fois (voir, pour ces dernières années, *Bull.* I, nos 41, 46, 118, 144) ; *Assise 158* en particulier a été l'objet de descriptions détaillées par le P. Henquinet (voir *Bull.* I, no 1162) et plus récemment par le P. Pelster (A. G. LITTLE, F. PELSTER, *op. cit.*). Les éditeurs se sont contentés d'en dire ici l'essentiel et de publier la table des questions traitées dans les quatre quodlibets.

La dernière partie de l'introduction (p. LI-LXXIX) expose la doctrine de Roger Marston, replacée dans le cadre de l'école franciscaine. Cette doctrine, c'est l'augustinisme intégral, fait de fidélité entière à saint Augustin, de méfiance envers les philosophes et les *theologi philosophantes*, d'opposition irréductible aux infiltrations aristotéliciennes. A ce tableau, déjà dessiné dans ses grandes lignes par le P. Pelster (voir *Bull.* I, no 144), les éditeurs de Quaracchi ajoutent un trait nouveau, qui a son importance : l'influence toute spéciale exercée par Jean Pecham. Il fut le maître de Marston et celui-ci s'en inspire largement, souvent le copie, sans jamais toutefois en citer le nom. D'autre part, Duns Scot se rencontre avec Marston en de nombreux points, mais rien jusqu'ici n'autorise à croire qu'il l'ait lu.

L'édition elle-même est faite avec le plus grand soin. On est un peu déçu, à vrai dire, de ne trouver nulle part quelque indication sur la valeur des manuscrits ou quelque justification de l'éclectisme dont témoigne l'apparat dans le choix des leçons. Les sept questions *De emanatione aeterna* sont établies sur les trois manuscrits *Florence 123*, *Assise 118* et *158*. Le reste est moins favorisé, n'étant plus appuyé que sur un seul manuscrit : *Florence 123* pour les deux questions *De statu naturae lapsae* et les neuf premières *De anima* ; *Assise 118* pour une dixième, jointe à celles-ci et qui se rencontre dans le ms à la suite du quodlibet 4 (on ne nous dit pas la raison qui l'a fait placer ici). Suivant l'excellente coutume des éditions de Quaracchi, on ne s'est pas contenté d'identifier les citations ; de nombreux parallèles sont indiqués, surtout des principaux docteurs franciscains, et une série de six précieuses tables achève de donner au volume toute sa valeur. H. B.

804. O. LOTTIN O. S. B. *Une question quodlibétique inconnue de Godefroid de Fontaines.* — Rev. Hist. eccl. 30 (1934) 852-859.

Le ms *G 30* de l'Université de Louvain contient, après les quodlibets 5-13 de Godefroid de Fontaines, une question quodlibétique, ou plus exac-

tement un quodlibet, inconnu jusqu'ici, qui ne peut être que du même auteur. La partie la plus importante est consacrée au libre arbitre et cet exposé complète avantageusement les pages déjà connues du maître liégeois sur la matière. Le nouveau quodlibet sera prochainement édité au tome 14 des *Philosophes belges*. O. L.

805. B.-M. ZIMMERMAN O. Carm. disc. *Les Carmes aux Universités du moyen âge.* — Ét. carm. 17, 1 (1932) 82-112.

L'essentiel de ce travail a déjà été dit, à plusieurs reprises même (voir *Bull.* I, nos 416, 1167) par le P. Xiberta. En ajoutant çà et là quelques traits nouveaux, le P. Z. reprend l'histoire de la lente organisation des études chez les Carmes à la fin du XIIIe et au début du XIVe siècle, l'établissement des *studia generalia*, la prise de contact avec les universités.

Quelques pages nouvelles poursuivent ces recherches à travers le XVe siècle et étudient la répercussion, sur la vie universitaire des Carmes, du grand Schisme, de la querelle entre réguliers et séculiers à Paris, de la formation de la nouvelle congrégation carmélitaine d'Albi par Louis d'Amboise. H. B.

806. M. DE BOÜARD. *Une encyclopédie médiévale jusqu'à présent inconnue : le Compendium philosophiae.* — Rev. thom. 37 (1932) 118-143, 301-330.

Cette étude n'a que la prétention d'être l'ébauche d'une autre, à paraître bientôt. Rien d'étonnant dès lors si M. de B. y reste assez superficiel et s'il se contente de présenter le *Compendium philosophiae*, sans aborder de front les problèmes qu'il pose.

Cet ouvrage est connu par 7 manuscrits, dont le plus important, parce que plus correct et plus ancien (il fut écrit en 1320), est *Paris Nat. lat. 15879*, légué à la Sorbonne par Gérard Groote. M. de B. distingue deux rédactions, qu'il paraît attribuer au même auteur ; à la seconde appartient tout le 8e et dernier livre, d'une facture toute différente des 7 premiers et qui pourrait passer pour un commentaire de l'Éthique à Nicomaque. Le *Compendium* se rattache au genre encyclopédique ; le titre du manuscrit de Paris l'indique : *Compilacio de libris naturalibus Aristotelis et aliorum quorumdam philosophorum de rerum natura.* Il traite de Dieu, des anges et des corps célestes, des plantes, des animaux et de l'homme, de la logique et de la morale.

Puisqu'il s'agit d'une compilation, la recherche des sources est de première importance. M. de B. ne fait guère ici que déblayer le terrain. La source principale est Aristote, comme on pouvait s'y attendre. L'auteur l'interprète suivant une méthode qui le rapproche d'Albert le Grand plutôt que de saint Thomas. A côté d'Aristote on trouve Platon, Chalcidius, Cicéron, Augustin, Boèce, Denys l'Aréopagite (selon la version de Scot Érigène), Isidore de Séville, Averroès, pour ne citer que les plus fréquents.

M. de B. décèle encore l'influence d'Albert le Grand dans le plan du *Compendium* : c'est de lui qu'est inspirée la classification rationnelle des

sciences adoptée par l'auteur. C'est possible ; mais rapprochement ne signifie pas nécessairement dépendance.

Cette étude se termine par l'analyse et l'édition (d'après *Paris Nat. lat. 15879*) du prologue et des 11 premiers chapitres du livre 1. C'est un petit traité sur la nature de Dieu et son action créatrice. Son style et sa méthode, moins impersonnels que dans le reste de l'ouvrage, ont permis à M. de B. d'identifier l'auteur du *Compendium* ; il nous en promet la révélation prochaine. H. B.

807. P. CASTAGNOLI C. M. *Contributo alla storia del domma dell' immacolato Concepimento di Maria SS.* — Div. Thom. (Piac.) 35 (1932) 361-377.

La question que publie M. C. (*Utrum conceptio Beate Virginis sit celebranda ratione conceptionis*) est extraite de *Vat. Borgh. 347*, f. 27va-28vb. Ce recueil d'environ 400 questions anonymes n'est qu'un abrégé des quodlibets d'Henri de Gand, œuvre de quelque disciple, selon M. C., dans les dernières années du XIIIe siècle, puisque le 15e quodlibet date de 1291.

Il ne faut donc pas chercher ici une solution originale au problème de l'immaculée conception. L'auteur reproduit simplement celle du quodlibet 15 q. 13 d'Henri de Gand : *Pie igitur credendum est quod solum per instans fuit in originali* (p. 374, 22). L'introduction de M. C. montre avec beaucoup de bon sens comment il faut juger l'attitude des théologiens du XIIIe siècle en cette matière. A Paris la question ne s'est guère posée avec quelque précision avant la fin du siècle, tandis qu'à Oxford une tradition franciscaine existait, favorable à la doctrine. La propagande en faveur de la fête de la conception et les relations intellectuelles entre Paris et Oxford amenèrent les théologiens à se préoccuper du problème, à le discuter avec plus d'intérêt, et à se départager nettement en deux camps. Il faut seulement se garder d'attribuer, comme par un effet rétroactif, cette attitude tranchée aux théologiens antérieurs, sous l'autorité desquels cherchaient à se réfugier partisans et adversaires de l'immaculée conception. H. B.

XIVe s. **808**. M. PAHNCKE. *Materialen zu Meister Eckeharts Predigt über die Armut des Geistes.* — Festgabe Philipp Strauch zum 80. Geburtstage am 23. September 1932 dargebracht von Fachkollegen und Schülern, hrsgb. v. G. BAESECKE u. F. J. SCHNEIDER (Hermeia, Ausgewählte Arbeiten aus dem deutschen Seminar zu Halle 31. Halle (Saale), M. Niemeyer, 1932 ; in 8, 159 p. Mk. 8) 67-87.

Depuis Pfeiffer, qui ne connaissait encore ce sermon 87 (*Beati pauperes spiritu*) que par l'édition de Tauler (Bâle 1521), les témoins de la tradition manuscrite se sont découverts peu à peu. Leur nombre s'élève aujourd'hui à sept manuscrits allemands et une traduction latine. En s'appuyant sur les études (éditions, relevés des variantes) dont ils ont été l'objet, M. Quint a tenté récemment d'améliorer le texte de ce sermon

(voir *Bull.* I, n° 171). M. P. en présente ici une nouvelle édition, reproduisant le texte de *Berlin Staatsbibl. germ. 4° 1084*. Ce manuscrit, malgré le caractère néerlandais de sa langue, a conservé incontestablement le texte le plus sûr ; c'est aussi l'avis de J. QUINT, *Die Ueberlieferung der deutschen Predigten Meister Eckharts*, p. 771 (voir *Bull.* II, n° 187 ; M. P. n'a pu connaître cet ouvrage, où l'on trouvera, p. 753-792, tous les compléments nécessaires au sujet de la tradition manuscrite de ce sermon). M. P. note en outre la totalité des variantes de trois manuscrits non utilisés par l'édition de M. Quint : *Wurzbourg Univ. M. ch. q. 151*, *Braunau Langersche Bibl. 467* et *Berlin Staatsbibl. germ. 8° 329* (ce dernier est à ajouter à la liste de J. QUINT, *Die Ueberlieferung*, p. 753-754). Il y joint les variantes les plus notoires des textes édités. Il est toutefois regrettable qu'aucun des deux éditeurs n'ait utilisé *Strasbourg Bibl. Ville L. germ. 2795 (662)*, dont le texte, mitoyen entre les deux familles qui se partagent les mss, devrait servir de base à l'édition critique (cf. QUINT, *op. cit.*, p. 774).

Dans plusieurs mss, le sermon 87 est précédé d'une introduction en forme de dialogue, sur le même thème de la pauvreté. Le fragment se retrouve dans la compilation *Vom dem adel der sêle* de PFEIFFER (*Meister Eckhart*, p. 416-418). M. P. essaie d'en reconstituer le texte, en s'appuyant sur *Braunau*, avec l'aide principale de *Stuttgart Landesbibl. 155* et *Wurzbourg*. Le ms de Strasbourg, qui possède cependant cette pièce, n'est pas cité.

L'inauthenticité de ce dialogue ne fait aucun doute : il s'inspire du sermon 87, mais n'appartient pas à Eckhart. H. B.

809. P. CHRYSOGONE DU S. SACREMENT O. Carm. disc. *Maître Jean Baconthorp. Les sources, la doctrine, les disciples.* — Rev. néoscol. Philos. 34 (1932) 341-365.

Après les récentes études du P. Xiberta sur Jean Baconthorp (voir *Bull.* I, n°s 342, 1167) on ne peut s'attendre à voir le P. Chr. renouveler le sujet. En effet, sur la vie et les sources de Baconthorp, sur son prétendu averroïsme, cet article n'apporte rien qu'on ne sache déjà. La partie la plus neuve en est celle où sont exposées, d'après le Commentaire des Sentences, quelques doctrines philosophiques : mécanisme de la connaissance ; nombre, distinction et rôle des puissances cognitives ; objet de l'intelligence ; relations entre intelligence et volonté ; distinction entre essence et existence ; notions de substance et d'accident ; pluralité des formes ; principe d'individuation. Sur tous ces points le P. Chr. a soin de souligner l'originalité de Baconthorp ou ses attaches avec les grands docteurs dont il s'inspire, notamment Henri de Gand et Godefroid de Fontaines.

La dernière partie, consacrée aux disciples de Baconthorp, marque quelques traces de son influence sur les théologiens carmes. Même après que les réformés eurent proclamé Thomas d'Aquin docteur de l'Ordre, cette influence se maintint vivace dans l'ancienne observance jusqu'aux XVIIe et XVIIIe siècles. H. B.

810. DIETRICH VON NIEM. *Dialog über Union und Reform der* xve s.

Kirche, 1410 (De modis uniendi et reformandi Ecclesiam in Concilio universali). Mit einer zweiten Fassung aus dem Jahre 1415, hrsgb. v. H. HEIMPEL (Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 3). — Leipzig, B. G. Teubner, 1933 ; in 8, XXXII-120 p. Mk. 4.50, rel. 5.80.

Dans son *Dietrich von Niem* (voir *Bull.* II, nº 301) M. H. a exposé en détails les raisons qui lui font attribuer à Thierry le *De modis uniendi et reformandi Ecclesiam*, et il en avait annoncé l'édition critique. L'introduction de la présente édition pouvait donc être assez brève. M. H. distingue, outre une forme primitive qui serait perdue, deux rédactions du traité. La première, datant de 1410, se retrouve dans deux manuscrits : *Stuttgart Landesbibl. Cod. theol. et phil. Q 36* (récemment découvert par F. Bartos) et *Clm 5361*. Elle fut éditée dans le *Magnum œcumenicum Constantiense concilium* de H. VON DER HARDT. La seconde rédaction, plus brève, date de 1415 et fut distribuée au concile de Constance. Elle est conservée dans les manuscrits suivants : *Barcelone Arch. Coron. Arag. arm. 17, Trente Castello di Buonconsiglio 5100* (avant 1919 : *Vienne Staatsbibl. 5100*), *Bamberg Staatsbibl. Can. 30*. Les deux rédactions sont éditées en textes parallèles ; de la sorte on a évité les combinaisons hasardeuses et on laisse toute facilité au lecteur de retrouver les textes originaux. On doit remercier M. H. d'avoir choisi cette méthode, qui paraît bien la meilleure, et d'avoir mis à la portée de tous cette œuvre de Thierry de Niem, source précieuse pour l'histoire de l'époque et pour l'étude des théories conciliaires. J. L.

811. P. ARENDT. *Die Predigten des Konstanzer Konzils*. Ein Beitrag zur Predigt- und Kirchengeschichte des ausgehenden Mittelalters. — Freiburg i. Br., Herder, 1933 ; in 8, XI-267 p. Mk. 5.

Pendant le concile de Constance, les sermons dominicaux et de circonstances tiennent une place importante dans la marche des affaires. Ils ont une valeur de manifestes, par lesquels des hommes en vue — papes, cardinaux, évêques, supérieurs religieux — proclament et défendent leurs opinions, proposent les réformes et attaquent les adversaires. Ce sont ces différents sermons (environ 200) que l'auteur s'est proposé d'étudier. Il y a là un genre littéraire qui a ses lois, il y a des sources auxquelles les auteurs puisent habituellement, il y a un contenu religieux et théologique commun. Après ces chapitres d'ordre général, l'auteur analyse les doctrines contenues dans ces sermons et il atteint de la sorte l'activité du concile, le caractère et la pensée d'un grand nombre de personnages marquants. Cet exposé doctrinal se divise comme suit : 1. le contenu des sermons au sujet de la papauté, de l'Église et du Concile ; 2. le problème de l'union ; 3. les questions de foi ; 4. la réforme (administration, clercs, religieux). M. A. nous avertit, dans son introduction, que cette synthèse doctrinale d'éléments éparpillés dans un si grand nombre de sermons, est nécessairement dépendante d'une conception subjective.

Quelle valeur faut-il attribuer à ces sermons? Les uns (von der Hardt, Walch) n'y ont trouvé qu'à critiquer au point de vue du fond et de la forme ; d'autres (Hefele) reconnaissent à certains sermons une réelle valeur doctrinale et littéraire ; Hauck n'y voit que des idées courantes alourdies d'érudition scolastique et présentées sous une rhétorique prétentieuse ; Finke reconnaît les déficiences de style et de fond propres à l'époque, mais attache à ces sermons une grande valeur historique, car ils nous permettent de jeter un regard sur ce genre d'activité déployée lors du concile et inconnue jusqu'à présent. M. A. se range aux côtés de Finke, son maître. Ce sont moins des sources chargées de choses neuves que de simples mais intéressants témoins. Dans ces pièces oratoires, plus proches du discours académique que du sermon, se retrouve la dogmatique avec ses spéculations, la morale quelque peu rigoriste et l'exégèse à tendance allégorique. J. L.

812. K. BIHLMEYER. *Die schwäbische Mystikerin Elsbeth Achler von Reute († 1420) und die Ueberlieferung ihrer Vita.* — Festgabe Philipp Strauch (voir *Bull.* II, n° 808) 88-109.

Élisabeth Achler ne se rattache pas à la mystique spéculative des dominicaines du XIVe siècle. Tertiaire franciscaine, menant plutôt une vie de béguine, sa piété est plus affective. Sa *Vita*, sans être une source de doctrine mystique de première valeur, n'est cependant pas à négliger ; quelques données s'y rencontrent, ainsi que le remarque M. B., intéressant la terminologie mystique, par exemple sur la distinction entre *anima* et *spiritus*, sur l'union transformante avec la Trinité, sur le « miroir de la divinité » dans lequel l'esprit contemple toutes choses.

La chasse aux manuscrits, entreprise depuis de longues années par M. B., a été fructueuse. Alors que A. Birlinger, lorsqu'il publia la *Vita* en 1881-82, n'en connaissait encore que trois mss, M. B. en aligne aujourd'hui neuf, ainsi que deux traductions latines. Trois rédactions se distinguent aisément, dues toutes trois au directeur d'Élisabeth Achler, Conrad Kügelin, de Waldsee. Le texte édité ici est celui de la première rédaction, plus courte et plus spontanée. Le seul témoin (inconnu de Birlinger) est *Berlin Staatsbibl. germ. 4° 194.* Quelques notes discrètes expliquent ou corrigent le texte. H. B.

813. S. BERNARDINO DA SIENA. *I sermoni latini. Trattato delle ispirazioni*, a cura di D. PACETTI O. F. M. (Classici cristiani 10-11). — Siena, E. Cantagalli, 1929 ; 2 vol. in 12. XLVII-172 et 157 p. L. 8 chac.

814. S. BERNARDINO DA SIENA. *I sermoni latini. Principali festività dell'anno*, a cura di D. PACETTI O. F. M. (Classici cristiani 34-35). — Siena, E. Cantagalli, 1932 ; in 12, XXXVI-233 p. L. 16.

L'intention du P. P. n'est pas de faire œuvre critique, mais de mettre

à portée de tous, par cette traduction italienne, quelques sermons de saint Bernardin de Sienne. Son entreprise mérite toutefois d'être signalée dans ce *Bulletin*. D'abord, parce que la traduction est faite avec soin et les citations dûment identifiées, ce qui pourra remédier, jusqu'à un certain point, à la rareté des vieilles éditions. Ensuite et surtout, parce que (du moins pour le *Tractatus de inspirationibus*) le P. P., dans une série de notes rejetées à la fin du volume, justifie son texte en rapportant les divergences les plus importantes entre les deux manuscrits de Sienne (*Bibl. comm. U. II. 2*, antérieur à 1450, et *U. III. 8*) et les éditions, en particulier celle du P. J. De La Haye (Lyon 1650 et Venise 1745). Ce sont là les prémices d'une édition critique, que le P. P. veut bien nous promettre, des Sermons latins de Bernardin de Sienne.

Signalons encore, dans la préface, quelques précisions et rectifications sur la nature du *Tractatus de inspirationibus* et, en appendice à ce dernier, une liste des écrits de saint Bernardin, avec indication sommaire des manuscrits et éditions, ainsi qu'un aperçu des sources biographiques et des principaux travaux modernes. H. B.

815. M. VILLER S. J. *Lectures spirituelles de Jérôme de Mondsee († 1475).* — Rev. Asc. Myst. 13 (1932) 374-388.

L'étude fouillée consacrée dernièrement à Jérôme de Mondsee par dom Glückert (voir *Bull.* I, n° 954) trouve ici un utile complément sur un point bien déterminé : les sources du *Tractatus de profectu religiosorum*.

Aux noms d'auteurs relevés par dom Glückert le P. V. ajoute saint Benoît, les *Vitae patrum* et l'*Epistola ad fratres de Monte Dei* de Guillaume de Saint-Thierry. Il fait remarquer, par contre, que plusieurs autres ne sont cités qu'au travers d'un intermédiaire : c'est le cas d'Ambroise, Raban Maur, Anselme, Gerson. Ce sont ces intermédiaires, dont Jérôme a tu le nom et qui sont ses véritables créanciers, que le P. V., s'exerce surtout à identifier. Les principaux sont Ludolphe le Chartreux, l'*Imitation*, Humbert de Romans, le *Paradisus animae* attribué longtemps à Albert le Grand, le *De professione monachorum* du bénédictin Jean, saint Bonaventure, et une source inconnue, où a puisé aussi une autre compilation, le *Speculum spiritualium* d'un auteur anglais du début du XVIe siècle. De tous ces écrits la bibliothèque de Mondsee était d'ailleurs largement pourvue.

Nous voilà ainsi renseignés un peu plus sur les lectures et la méthode de travail de Jérôme. Le P. V. a soin d'ajouter que, malgré cet aspect de mosaïque et cet éclectisme, la personnalité de l'auteur a fortement marqué l'ouvrage ; le *De profectu* est au premier chef l'œuvre d'un réformateur. H. B.

816. *Decisionum S. Thomae, quae ad invicem oppositae a quibusdam dicuntur, concordantiae anno 1456 editae per* GERARDUM DE MONTE, ad cod. fidem ed. G. MEERSSEMAN O. P. — Roma, Istituto Storico Domenicano, 1934 ; in 8, 109 p.

Gérard ter Steghen († 1480), né vers 1400, fut mêlé, comme étudiant à Cologne, à la lutte entre albertistes et thomistes, ayant connu, au cours des mêmes années, deux des coryphées adversaires, Henri de Gorcum et Heimeric de Campo. Gérard, sur lequel le P. M. nous promet d'ultérieurs renseignements, composa, en la même année 1456, deux *concordantiae* : l'une en vue de concilier Albert le Grand et Thomas d'Aquin ; l'autre en vue de faire s'accorder entre eux les divers écrits de ce dernier. C'est cette seconde concordance que le P.M. édite ici, d'après 5 mss: *Cologne Stadtarchiv G. B. f. 200, Clm 2780, Trèves Stadtbibl. 686, Berlin Staatsbibl. Electoral 852* et *Bâle Univ. B. IV. 6*, soigneusement décrits dans l'introduction. Les historiens du thomisme liront avec intérêt cet effort d'un thomiste du XVe siècle pour harmoniser 45 articles du Commentaire des Sentences avec les passages parallèles des écrits ultérieurs, et spécialement de la Somme théologique. O. L.

817. B.-M. ZIMMERMAN O. Carm. disc. *B. Baptistae Mantuani opera soluta oratione scripta hucusque inedita.* — Anal. Ord. Carm. disc. 7 (1932) 163-208.

Quelques glanes pourront être recueillies dans ces divers documents. Deux lettres (trouvées dans *Vat. Capponi 235*), l'une de Pic de la Mirandole au carme Baptiste Spagnoli de Mantoue (20 mars 1490), l'autre de ce dernier au neveu du précédent, Jean-François Pic de la Mirandole (23 février 1495), complètent la correspondance de Baptiste de Mantoue publiée par le P. Z. dans ses *Monumenta historica carmelitana* (Lérins, 1907). Parmi les discours (empruntés à *Oxford Bodl. 3429*) signalons une très brève introduction à un cours sur le *De caelo et mundo* (à Bologne, avant 1470). H. B.

818. A. NELSON. *Johannes Trithemius' skrift « Questiones in euangelium Ioannis ».* — Kirkohistorisk Arsskrift 32 (1932) 297-333. XVIe s.

M. N. a trouvé dans *Upsal Univ. C IV* les *Questiones in evangelium Ioannis* de Jean Tritème et il les édite ici. Ces *Questiones* sont au nombre de 33 ; elles sont rédigées sous forme de lettre à Ulric Kreitwys, chanoine et professeur de théologie à Cologne. Pour satisfaire à la demande de son ami, Tritème explique en recourant au texte grec quelques passages du quatrième évangile (les questions 3, 4 et 12 répondent en même temps à l'augustin Roger Sycamber).

L'opuscule est daté de Sponheim, le 20 septembre 1496. Mais, comme le *De scriptoribus ecclesiasticis* (voir *Bull.* II, n° 717), il a été remanié plus tard et c'est à Wurzbourg, le 15 avril 1508, que Tritème y mit la dernière main. H. B.

819. L. G. A. GETINO O. P. *Relecciones teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria.* Edición crítica. T. 1-2 (Publicaciones de la Asociación Francisco de Vitoria). — Madrid,

Asoc. Fr. de Vitoria, 1933 et 1934 ; 2 vol. in 8, XVIII-489 et XIX-538 p.

Dans ces deux volumes le P. G. groupe une masse de documents manuscrits et imprimés nécessaires ou utiles à une édition critique des *Relectiones* de Vitoria qui intéressent plus particulièrement le droit international (*De potestate Ecclesiae relectio prior, De potestate ecclesiastica relectio secunda, De potestate civili, De potestate papae et concilii, De Indis relectio prima, De Indis relectio secunda seu de jure belli, De matrimonio*). Un troisième volume est réservé aux autres *Relectiones*.

En fait de manuscrits nous avons devant les yeux, en fac-similé, tout le manuscrit de Palencia, daté de 1545 et qui est le plus ancien et le plus complet des *Relectiones* ; le *De jure civili* du manuscrit de Valence ; le *De Indis relectio prior* du manuscrit de Grenade. En fait d'édition on nous donne, également en fac-similé, l'édition princeps de Lyon 1557, la seconde édition de Salamanque 1565. En plus le P. G. nous signale les variantes qui existent entre le manuscrit de Valence et la première édition ; les variantes entre les deux premières éditions et la dernière, Madrid 1765. Puis il indique les endroits — sans donner le texte — où le manuscrit de Palencia diffère de l'édition de Lyon. Enfin, en guise d'édition définitive et à utiliser dans l'avenir, le P. G. reproduit et traduit la dernière édition, celle de Madrid 1765.

Relisons maintenant ce que promettait le sous-titre et comparons : « Ediciôn crítica, con facsimil de côdices y ediciones principes, variantes, versiôn castellana, notas e introducciôn ». Il faut bien l'avouer, tout y est sauf l'essentiel, c'est-à-dire l'édition critique. Le P. G. a réuni des matériaux et les a mis à pied d'œuvre, mais il n'a pas fait œuvre d'architecte et de critique. La juxtaposition en fac-similé d'un manuscrit et de quelques extraits ne fait pas une édition critique. Il aurait fallu tenir compte de tous les manuscrits, éditer le meilleur, sans aucun doute celui de Palencia, et donner en note les divergences des autres. La réédition de l'édition de Madrid ne nous avance guère et nous laisse au XVIIIe siècle. D'ailleurs le stemma donné (t. II, p. XVI) montre à l'évidence que cette édition de Madrid ne se rattache nullement au meilleur manuscrit ni à aucun autre connu. Elle est dépendante de l'édition d'Ingolstadt et de celle de Salamanque qui dépendent à leur tour d'un manuscrit inconnu.

Le relevé des manuscrits des *Relectiones* (t. I, p. XXXVIII sv.) ne parle que de sept manuscrits. Il y en a huit. Si l'on veut bien admettre avec le P. G. que *Vat. lat. 4648* est de peu d'intérêt, il ne faut cependant pas omettre *Vat. Ottob. lat. 782*, qui contient la *Relectio de potestate ecclesiastica secunda*. Signalons encore que dans le stemma (t. II, p. XVI) le P. G. nous parle des manuscrits de Séville et de Madrid. Qu'un de ces manuscrits désigne celui que le P. G. possède dans sa bibliothèque, il faut le supposer ; mais l'autre ? On ne le retrouve ni dans le relevé du t. I (p. XXXVIII), ni dans la liste dressée par le P. Beltrán de Heredia (voit *Bull.* I, nº 150). Le P. G. ne s'attarde pas ici aux citations faites par Vitoria car il prépare un volume sur ces citations. Ce volume à venir sera, comme les deux volumes parus, une aide précieuse pour l'éditeur de la future « édition critique ».

J. L.

820. E. Bullón y Fernandes. *El problema jurídico de la dominación española en América antes de las Relecciones de Francisco de Vitoria.* — Anuario Asociación Francisco de Vitoria 4 (1931-32) 99-128.

L'auteur veut montrer que la doctrine de Vitoria sur les titres qui légitiment la conquête du nouveau monde et les droits des Indiens à posséder et à disposer de leurs terres, bien qu'originale, se rattache cependant à des idées défendues avant lui. Il rappelle à ce propos le Conseil tenu à Burgos en 1512 et signale un traité inédit d'un des conseillers, le *De insulis oceanis* du jurisconsulte Juan López de Palacios Rubios (*Madrid. Bibl. nac. 17641*). Palacios Rubios se fait le défenseur des Indiens. Ils sont, dit-il, propriétaires de leurs terres et les chrétiens ne peuvent pas invoquer leur infidélité pour justifier la conquête. Mais, d'autre part, et en ceci il n'annonce pas Vitoria, il affirme sans restriction la juridiction temporelle du pape sur tout l'univers. Le pape peut donc disposer des terres nouvellement découvertes, en faveur du roi d'Espagne. Le caractère superficiel de l'exposé doctrinal est dû, sans doute, à la nécessité de ne pas fatiguer les auditeurs de cette conférence. J. L.

821. F. Streicher S. J. *Canisius und die Taulerausgabe von 1543.* — Zeitschr. Asz. Myst. 7 (1932) 178.

Il paraît admis, de plus en plus, que le Pierre de Nimègue qui a signé la préface à l'édition de Tauler à Cologne en 1543 est le jésuite Pierre Canisius. Sans prétendre s'insurger contre cette opinion, le P. S. souligne les difficultés qu'elle doit vaincre : ignorance de ce fait dans la Compagnie et chez les anciens biographes de Canisius ; usage constant chez Canisius de signer ses ouvrages ou ses lettres de son nom de famille *Canisius*, et jamais simplement *Petrus Noviomagus* comme dans l'édition de 1543 ; connaissance insuffisante de la langue allemande chez le jeune étudiant ; incompatibilité entre son tempérament attiré vers l'apostolat pratique et pareil travail de critique minutieuse.

Cette dernière objection nous paraît la moindre des quatre. Trois ans plus tard Canisius éditait aussi Cyrille d'Alexandrie et Léon le Grand, et son édition de Tauler avait un but bien pratique : défendre contre Luther l'orthodoxie du mystique. Il reste toutefois que cette question d'attribution n'est pas réglée et qu'un examen plus serré serait fort souhaitable.

Aux partisans de Canisius signalés par le P. S. il faut ajouter dom Huijben, dont les arguments ne sont pas négligeables (voir *Bull.* II, n° 422).
H. B.

822. A. Miaja de la Muela. *Internacionalistas españoles del siglo XVI. Fernando Vázquez de Menchaca (1512-1569).* (Universidad de Valladolid, Publicaciones de la sección de estudios americanistas, serie 5, 4). — [Valladolid], Tipogr. « Cuesta », 1932 ; in 8, VII-88 p.

L'auteur de cette monographie a le grand mérite d'être le premier à exposer quelques doctrines de politique internationale de Vâzquez de Menchaca et de les replacer, sommairement, dans le mouvement doctrinal espagnol. Il n'a pas encore pu utiliser l'édition des *Controversiae* en cours de publication (voir *Bull.* II, nº 456).

Vâzquez distingue un droit des gens primaire, qui s'impose à tous comme le droit naturel primaire, et un droit des gens secondaire formé par un ensemble de prescriptions, primitivement de droit civil, qui sont admises de fait par la majorité des nations. Ce droit n'est donc pas immuable et il possède le caractère de droit positif. Vâzquez n'est pas favorable à l'idée de souveraineté universelle, il y voit un obstacle à la solidarité entre les peuples. Contrairement à ce que nous affirmions (cf. *Bull.* II, nº 456) Vâzquez n'admet pas le pouvoir temporel du pape sur tout l'univers. Il est partisan de la liberté des mers et ni la coutume ni la prescription ne peuvent l'entraver. Enfin pour Vâzquez, comme pour Vitoria, les péchés contre nature commis par des infidèles n'autorisent pas les fidèles à leur faire la guerre. J. L.

823. F. CERECEDA. *Lainez y Salmerón y el processo del Catecismo de Carranza.* — Razón y Fe (1932) 212-226.

Aucun historien ne semble avoir, jusqu'à présent, relevé la participation de Laynez et de Salmeron au long procès de Barthélemy de Carranza, archevêque de Tolède. M. C. le fait en dépouillant les *Monumenta Lainii* et les *Epistolae Salmeronis.* Cette participation n'est d'ailleurs que de second plan.

Lorsque Carranza vit sérieusement attaqué en Espagne son *Comentarios al cathecismo christiano*, il chercha à recueillir les avis favorables de théologiens de renom et surtout à gagner l'approbation du pape. Pour réussir en ce dernier point il envoya un délégué à Rome et recourut à l'influence des jésuites (1558). Leur général, Laynez, crut d'abord l'occasion propice de s'attacher l'archevêque de Tolède, bienveillant envers la Compagnie. Salmeron, qui avait déjà pris connaissance de l'écrit aux Pays-Bas, n'y trouvait rien de répréhensible. Cet avis ne fut cependant pas communiqué à l'intéressé : devant la tournure prise par les événements, Laynez se retrancha dans une prudente réserve et évita tout geste qui pût devenir une compromission.

Lorsque le concile de Trente, convoqué à nouveau par Pie IV, en arriva à la question de l'*Index*, les partisans de Carranza tentèrent de gagner par surprise l'approbation de l'assemblée pour le *Cathecismo* ; Laynez et Salmeron furent tenus à l'écart. Manœuvre inhabile, qui fut plus nuisible qu'utile à l'accusé. Depuis qu'il avait lu l'ouvrage, Laynez le trouvait dangereux en certains points, vu les circonstances ; il n'eût cependant pas voulu le condamner en bloc, ni suspecter les intentions de son auteur. Après cet incident du concile, il ne paraît plus s'être mêlé de l'affaire.

H. B.

Avril 1935

824. H. Schlingensiepen. *Die Wunder des Neuen Testamentes.* Wege und Abwege ihrer Deutung in der alten Kirche bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts (Beitr. zur Förderung christl. Theologie, 2. Reihe, 28). — Gütersloh, C. Bertelsmann, 1933 ; in 8, xii-228 p. Mk. 8.40, rel. 10. Ier s.

M. S. veut montrer la place qu'occupent dans la pensée religieuse et dans la théologie ancienne les miracles du Christ. Il constate qu'elle est plutôt réduite d'abord. Les Pères apostoliques sont bien plus intéressés par les grands événements de la vie du Sauveur (incarnation, passion, résurrection) que par son activité merveilleuse. C'est pour les apologistes que les miracles du Christ deviennent des motifs de crédibilité. Mais on les voit hésiter bientôt — à mesure que s'en éloignent les témoins — devant la difficulté de prouver à leurs contradicteurs la vérité même de ces miracles. Aussi les Pères s'achemineront sans tarder vers une autre voie et attireront l'attention sur les miracles permanents du Christ, qui sont le phénomène de son Église et les prodiges qu'elle opère en son nom. De plus en plus, les miracles du Nouveau Testament deviennent objet d'analyse théologique et critique, il faut discerner le miracle d'avec les opérations magiques (Irénée, Tertullien), il faut répondre à des objections redoutables, comme l'existence de faits non moins merveilleux dans les religions païennes après et avant le Christ (dès Justin). Alors naît la théorie du plagiat ou du larcin des démons. — La théologie du miracle achève de se construire et de se dessécher dans la polémique d'Origène contre Celse, puis dans celle de Macaire Magnès, Eusèbe, Lactance, Arnobe, Grégoire de Nysse et Augustin contre Porphyre.

Jusqu'à ce point, M. S. avait poursuivi son étude dans l'ordre chronologique. Une seconde partie la reprend dans l'ordre systématique et comparatif. On est bien étonné d'y voir réexaminés, avec force citations nouvelles, les mêmes auteurs qu'auparavant, et de constater ainsi l'aveu que l'analyse en avait été bien incomplète. Pourquoi ce désordre ?

M. S. veut finir par faire voir à quel point le protestantisme a renouvelé, pour la foi chrétienne, le sens du miracle. B. R.

825. W. Bauer. *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Beitr. zur histor. Theologie 10). — Tübingen, J. C. B. Mohr, 1934 ; in 8, vii-247 p. Mk. 14, rel. 15.80.

Ce que M. B. veut établir, ce ne sont ni les critères ni les concepts d'orthodoxie ou d'hérésie dans l'antiquité. Ces deux mots sont pris

dans leur sens usuel. Il s'agit de voir lequel des deux enseignements que l'on appelle aujourd'hui orthodoxe ou hérétique primait dans les églises chrétiennes antiques. Le Nouveau Testament est trop « unergiebig », trop étroit et trop incertain, pour servir de point de départ. Aussi M. B. commence-t-il son enquête par les régions originairement les moins touchées par le christianisme : Édesse et l'Égypte. Ici comme là, pas de christianisme ecclésiastiquement organisé dans les débuts, dit-il : là Marcion puis Bardesane, ici un syncrétisme gnostique, sont les maîtres incontestés de la pensée religieuse. Il faut attendre Kunès ou Démétrius pour que se tente une organisation officielle de la doctrine. M. B. constate ensuite que l'activité d'Ignace, un « ecclésiastique » sans doute, mais aussi un gnostique sans le savoir, témoigne de la prépondérance de l'hérésie dans son église et dans les communautés asiates : prépondérance dont témoignent déjà les épîtres catholiques et les pastorales.

Rome, telle qu'elle se révèle dès la *Ia Clementis*, veut imposer à l'Orient l'orthodoxie dont elle sera le bastion, c'est-à-dire son propre point de vue. Ceci dit, M. B. passe à d'autres problèmes : les moyens de combat de l'orthodoxie. A Rome tout d'abord : depuis les recours à Pierre et à la succession épiscopale, jusqu'aux influences personnelles et financières. Puis, d'une façon plus complète : les échanges d'arguments entre les camps divers.

Deux chapitres sont bien développés : une étude sur la littérature antihérétique primitive et son usage ; puis une histoire de l'argument essentiel : recours « à l'Ancien Testament, le Christ et les apôtres ». Le tout se conclut par l'enregistrement de la victoire de Rome.

Ce qui fait la valeur de cette étude, ce n'est ni la synthèse qui repose (l'auteur s'en plaint lui-même) sur trop d'hypothèses, ni toujours la méthode — assez étrange — qui consiste à interroger sur un pareil sujet les Églises les moins sûrement christianisées alors, mais l'accumulation systématique de faits et de détails, et aussi certaines analyses très serrées bien que pas toujours dégagées de préjugés désuets.

B. R.

826. J. ZEILLER. *La conception de l'Église aux quatre premiers siècles.* — Rev. Hist. eccl. 29 (1933) 571-585, 827-848.

Ces articles reproduisent deux conférences données à Louvain en 1932. On ne peut en attendre, évidemment, ni beaucoup de détails ni beaucoup de citations. Mais elles ramassent autour de deux idées principales : hiérarchie et primauté, l'essentiel des témoignages apportés par la tradition patristique des quatre premiers siècles : Irénée, Ignace, Tertullien, Cyprien, Augustin. Les positions récentes de H. Koch et E. Caspar sont exposées et combattues. B. R.

827. G. KRÜGER. *CR de E. Caspar, Geschichte des Papsttums II* (voir *Bull.* II, nº 467). — Theol. Literaturzeit. 59 (1934) 162-164.

Cette recension est particulièrement compétente parce que M. K. a étudié cette époque avec une spéciale application. Sous forme de brèves remarques, il accentue ou rectifie une foule de détails. B. C.

828. F. J. DÖLGER. *Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabtreibung in der Bewertung des heidnischen und christlichen Antike.* — Ant. Christ. 4 (1933-34) 1-61.

La section de cette étude qui intéresse le *Bulletin* suit une enquête sur le même sujet chez les Germains, dans la législation de l'Ancien Orient, les LXX et Aristote, le droit pénal grec, les institutions cultuelles grecques et l'hellénisme juif. Partout l'avortement volontaire est condamné, généralement même comme homicide, au moins à partir d'un certain état d'évolution du foetus. La littérature chrétienne dès les débuts confirme cette façon de voir. M. D. procède en faisant l'exégèse d'une série de textes à la lumière des croyances physiologiques, des possibilités médicales et des idées philosophiques contemporaines. Cela pose un nombre respectable de problèmes : l'érudition de l'auteur l'en tire sans peine. Un platonicien anonyme chez Clément d'Alexandrie professe l'animation dès la conception. Tertullien ne l'admet que quand l'embryon prend forme humaine : à partir de ce moment, l'avortement est un homicide (ce qui ne veut pas dire qu'il soit autorisé auparavant). C'est le contraire de ce que dit le droit romain. Pour raisons médicales, Tertullien et Augustin admettent l'embryotomie. Chez quelques auteurs, surtout dans les apocryphes, un sort spécial est réservé pour la fin des temps aux responsables de pratiques abortives. Finalement, le droit ecclésiastique contemporain sanctionne cet accord unanime des penseurs chrétiens.

B. R.

829. W. ELLIGER. *Zur Entstehung und frühen Entwicklung der altchristlichen Bildkunst* (Studien über christl. Denkmäler 23). — Leipzig, Dieterich, 1934 ; in 8, XII-284 p. Mk. 15. IIe s

Les origines de l'art chrétien sont étudiées ici d'un point de vue nouveau et avec un sens du relatif qui donne à ce travail beaucoup de valeur et d'originalité. M. E. néglige délibérément l'histoire des formes et de la technique artistiques. Considérant l'art chrétien comme un important témoin de l'histoire du dogme, comme l'expression originale d'une foi et d'une religiosité qui ne sont pas uniformes dans tous les milieux, M. E. passe en revue successivement les milieux romain, syrien, palestinien, asiate et alexandrin. Pour chacun d'eux, il fixe d'abord les tendances et les idéologies religieuses susceptibles d'influencer l'iconographie ; puis il analyse le caractère propre de leur art.

Or, des cinq milieux susdits, deux ont joué un rôle prépondérant dans la formation de l'art chrétien : Rome d'abord, puis la Syrie. A Rome (où il ne faut pas le faire remonter au delà du milieu du IIe s.), il est dominé par l'idée de la résurrection et de l'au-delà. Pour l'art funéraire c'est assez clair. Les scènes bibliques (les scènes christologiques ne nais-

sant que plus tard, — sous l'influence du modalisme ?) sont « historico-argumentatives », c'est-à-dire qu'elles trouvent dans l'histoire des preuves de la bonté du Seigneur et des raisons d'espérer. Les scènes « sacramento-argumentatives » expriment la même idée de triomphe de la vie sur la mort. Tandis que l'art syrien s'attache à reproduire avec exactitude les traits de saints personnages, apôtres ou martyrs, exemples concrets de « la rencontre du divin et du terrestre ». Là se créent dès lors les types qui s'imposeront dans l'iconographie chrétienne. Et c'est là aussi que s'opérera le passage de l'*usage* au *culte* des images.

La Palestine, terre juive, sera la plus réfractaire à l'art religieux et ne concourra pas à son développement. L'Asie mineure et l'Égypte se différencieront peu parce qu'elles sont imprégnées d'hellénisme. Elles sont, au point de vue artistique, les plus représentatives, mais elles sont très dépendantes de la forme grecque et ne prennent de l'importance dans le christianisme qu'au IV[e] siècle. B. R.

830. E. FUCHS. *Glaube und Tat in den Mandata des Hirten des Hermas.* Inaugural-Dissert. — Marburg a. d. Lahn, H. Bauer, 1931 ; in 8, 57 p.

Partant du dernier paragraphe des Préceptes, où la doctrine qui précède est résumée et où le Seigneur vante la puissance de la foi au visionnaire découragé, M. F. veut y trouver la clef de cette section du Pasteur. On ne niera pas qu'il y ait dans son étude pas mal de rapprochements heureux et de constructions intéressantes. Mais, pour une clef, elle est singulièrement peu commode. M. F. exprime dans le langage hérissé d'une sorte de psychologie transcendantale les expériences concrètes d'Hermas. En voici quelques échantillons : ces titres : « Die Aneignung des Nichts in der Weltstillegung », « Die Gewissensbekümmerung als inneres Wissen um das Nichts » ; et cette définition (il y en a de pires !) : « Existenz ist Konkret gewordene Geschichtlichkeit, in der ein Mensch sich selber zur Antwort wird in der Tat » (p. 40). Tout ceci c'est peut-être de la philosophie de l'histoire, ce n'est pas de l'exégèse. Le bon Hermas, dont l'inintelligence impatienta même le révélateur, eût été mal à l'aise, le tout premier, dans ce travesti de métaphysicien. Le serons-nous moins ? B. R.

831. G. AULÉN. *Christus Victor.* An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of the Atonement. Transl. by A. G. HEBERT. — London, S. P. C. K., [1931] ; in 8, XVI-179 p. Sh. 6.

Les œuvres du théologien suédois qu'est M. A. sont pleines d'actualité, comme en témoignent leurs diverses traductions. Ici, M. A. veut remettre en honneur, aux yeux du théologien autant que de l'historien, une théorie de la rédemption qui est aussi traditionnelle qu'habituellement négligée. Deux « types » se seraient, depuis des siècles, partagé la faveur des églises : « le type objectif » ou anselmien et le type « subjectif » que représente la lignée des Abélard, Socin, le siècle des lumières et ses héritiers. Le type

que M. A. exhume des archives de la tradition est appelé « dramatique » : « le Christ — Christus Victor — attaque et vainc les puissances malignes dans le monde, les tyrans qui tiennent l'humanité dans l'esclavage et la douleur, et en lui Dieu se réconcilie le monde » (p. 20). M. A. expose d'abord la position d'Irénée, puis la fissure qui peu à peu sépare les Grecs et les Latins. Cette analyse, qui montre l'unanimité de la tradition, crée une présomption favorable pour l'existence de cette idée dès le Nouveau Testament : l'exégèse scripturaire confirme cette présomption. Au moyen âge, l'idée latine — une « humanistic view » à laquelle Anselme donne sa forme définitive — domine. Vient Luther et avec lui le renouveau de l'idée classique, bientôt obscurcie de nouveau par la satisfaction de la divine justice dans l'orthodoxie protestante et par le moralisme subjectiviste du piétisme et de l'Aufklärung. Le dernier chapitre synthétise et compare les trois types.

Le livre de M. A. marquera dans l'histoire de la théologie. Peut-être son auteur s'illusionne-t-il un peu quand il pense que cette idée classique a été oubliée, voire tuée, dans la théologie catholique. Peut-être aussi confond-il trop souvent dogme et théologie. Mais il est incontestable que le type « dramatique » a été longtemps méconnu. Les ouvrages de M. Rivière n'en maltraitent pas seulement certaines expressions grotesques que M. A. déplore aussi, mais semblent en goûter peu l'idée essentielle.

La scolastique ne l'a guère assimilée : sans doute parce qu'elle est moins systématiquement énonçable, étant plus mystique que rationnelle. Mais la littérature théologique contemporaine, dans la plupart des confessions, montre qu'elle n'est pas morte et que M. A. est un des témoins — parmi les plus solides sinon parmi les plus nuancés — de son renouveau. Il y a dans cette théorie un aspect «combat» et un aspect «réconciliation dans le Christ ». Pourquoi M. A. a-t-il choisi pour la caractériser l'épithète « dramatique », qui se rapporte à l'aspect le moins établi et le plus équivoque ? B. R.

832. H. Koch. *Tertullianisches III-IV.* — Theol. Stud. Krit. 104 (1932) 127-159 ; 105 (1933) 39-50. IIIe s.

1. M. K. retrouve chez Tertullien une doctrine qu'il avait déjà signalée chez Irénée : le premier homme ne possédait pas l'Esprit, avec les dons surnaturels qui l'accompagnent, mais un titre et une disposition à la réception de l'Esprit et de ces biens : un souffle (*flatus*, *adflatus*, *vapor*, *spiritus*, *aurula*), parfois identifié avec l'âme. L'Esprit n'est communiqué que dans la consommation, qui est la restauration dans le Christ. Le plan du créateur est donc tout entier « infralapsarisch ». Dans ces deux états, création première et rédemption, l'homme est respectivement *imago* et *similitudo Dei*. Tertullien n'est ici qu'un point de départ et M. K., avec l'extraordinaire érudition qu'on lui sait, poursuit ses recherches, avec des résultats semblables, chez Clément d'Alexandrie, Origène, Méthode, Hippolyte, Novatien, Cyprien, Grégoire d'Elvire, Ambrosiaster, Ambroise et Augustin.

2. Chez Irénée, la ceinture de feuilles de figuier est l'expression du repentir de l'homme déchu : *mordet et pungit corpus*. Pour Tertullien (laborieux essai de reconstitution du *De pud.* 6,15 sv ; *De anima* 38) elle symbolise la *prurigo* des passions. Le juif de l'*Altercatio* d'Évagre combine ces deux interprétations contraires : *fuit prurigo et amaritudo peccati*. B. R.

833. F. J. Dölger. *Tertullians Beurteilung der Machenschaften gegen das keimende Leben.* — Ant. Christ. 4 (1933-34) 281-282.

Courte note complémentaire, à propos de Tertullien, pour l'étude signalée *Bull.* II, n° 828.

834. A. Hamel. *Der Kirchenbegriff Hippolyts.* Inaugural-Dissert. — Borna-Leipzig, R. Noske, 1929 ; in 8, v-66 p.

Étude assez brève et cependant bien documentée, qui repose surtout sur les œuvres exégétiques d'Hippolyte. Elle présente deux aspects de son ecclésiologie : l'Église véritable Israël — l'Église société des saints. M. H. ne se borne pas à exposer ces idées mais s'étend sur leur démonstration scripturaire. Une deuxième partie, beaucoup plus brève, compare la doctrine d'Hippolyte avec celle d'Irénée, sur ces deux points.
B. R.

IVe s. **835.** P. Henry S. J. *Plotin et l'Occident.* Firmicus Maternus, Marius Victorinus, saint Augustin et Macrobe (Spicilegium sacrum lovaniense 15). — Louvain, Spicil. sacr. lovan., 1934 ; in 8, 291 p. Fr. 60.

Le P. H. est un spécialiste des études plotiniennes. Voici le premier fruit important de ses travaux. L'introduction ayant situé Plotin devant le monde occidental et amorcé les problèmes qui se posent à son propos, six chapitres vont parcourir une à une les œuvres de la littérature latine qui subirent l'influence du philosophe néoplatonicien.

On peut être bref au sujet de Firmicus Maternus. Le P. H. démontre que ses renseignements sur la vie de Plotin n'ont pas d'autre source que la *Vita Plotini* de Porphyre ; il est donc inutile de penser à l'hypothétique emprunt à Eustochius. Cela me paraît solidement établi.

Le contact de Marius Victorinus avec les œuvres de Plotin est autrement sérieux, car il n'est pas indifférent à l'histoire de la théologie latine du dogme de la Trinité. Si l'on ne relève qu'une citation explicite, il y a, chez Victorinus, nombre de références anonymes qui trahissent leur origine plotinienne. Il y a surtout que le rhéteur latin fit une traduction, au moins partielle, des Ennéades. Un passage du *De beata vita* de S. Augustin et maints autres dans ses œuvres démontrent sans l'ombre d'un doute l'existence de cette traduction et son rayonnement. C'est donc, en définitive, à l'évêque d'Hippone qu'il faut en venir pour apprécier combien, par lui, nous devons à Plotin. Le P. H. lui consacre les deux chapitres majeurs de son livre.

Le plus important est le premier. Le problème de l'influence de Plotin se lie intimement, on le sait, à celui de la conversion d'Augustin et de la sincérité des Confessions. Il a été traité plusieurs fois, mais la contribution du P. H. apporte du neuf. D'abord en fixant avec plus de soin la leçon *Plotini* du *De beata vita* (voir le tableau de la p. 87 sur le témoignage des principaux mss), laquelle entraîne l'interprétation des *platonicorum libri* dont parlent les Confessions, où (*Conf.* 8, 2, 3) Augustin déclare qu'ils les lisait dans la version de Victorinus. L'essai de M. Theiler de substituer Porphyre à Plotin, dont j'avais indiqué ici-même (*Bull.* II, n° 468) les difficultés, est donc condamné. Mais, de plus, le P. H. entreprend de montrer dans le *De beata vita* une correspondance interne avec la situation psychologique décrite dans les Confessions (voir p. 90-96). C'est finement observé et permet l'importante conclusion : « Les deux récits nous apprennent que, si Plotin achemina si promptement Augustin vers le Christ, c'est qu'Augustin lisait déjà les Ennéades en chrétien » (p. 95). Ce qui suit, où le P. H. (p. 96-103) veut retrouver l'allusion à Plotin dans certaines citations scripturaires (livre 7 des Confessions) qui parlent de l'Égypte, me paraît fort subtil. Lui-même, d'ailleurs, ne veut pas qu'on en exagère la portée (p. 103).

Beaucoup plus instructive est l'étude des emprunts au *Περὶ τοῦ καλοῦ*, traité le plus cité par Augustin. Analysant la fin du livre 8 des Confessions (p. 109-110), le P. H. fait voir avec quelle liberté le docteur chrétien se servait de sa source païenne. Mais surtout par l'examen détaillé de l'admirable effusion de *Conf.* 7, 10, 16 (p. 111-116) il met en lumière combien profondément l'idéal spirituel de Plotin avait agi sur l'âme et sur la pensée d'Augustin, et de quelle main ferme cependant il sut substituer à ce qu'il avait de rigide et d'orgueilleux, l'humble marque chrétienne.

Avant de quitter ce chapitre, remarquons avec le P. H. l'apport que les citations d'Augustin peuvent conférer à la critique du texte de Plotin. Je ne comprends pas cependant que le P. H. attribue les libertés de traduction à Augustin lui-même (p.106), qui n'a fait qu'utiliser la version de Victorinus et n'était pas alors en mesure de la corriger (p. 134).

Le second chapitre de S. Augustin traite de l'influence plotinienne dans le *De civitate Dei*. L'analyse reste toujours fine, mais les problèmes sont moins importants.

Il n'y a pas lieu de parler ici de Macrobe et des autres auteurs païens. Parmi les chrétiens le dernier dont s'occupe le P. H. est Sidoine Apollinaire. Il lui consacre quelques pages (p. 199-202).

Les conclusions sont peut-être un peu abondamment rédigées et les principes de saine méthode y tiennent trop de place, mais elles mettent en valeur des résultats fort réels et dont plusieurs sont d'importance. Il faut féliciter l'auteur de ce travail délicat et approfondi. B. C.

836. F. J. DÖLGER. *Zur Symbolik des altchristlichen Taufhauses. I. Das Oktogon und die Symbolik der Achtzahl. Die Inschrift des hl. Ambrosius im Baptisterium der Theklakirche von Mailand.* — Ant. Christ. 4 (1933-34) 153-187.

M. D. ne trouve pas qu'il y ait contradiction entre la théologie d'Ambroise et celle du baptistère de Milan. L'octave est, chez Ambroise, symbole de résurrection, béatitude, vie éternelle, renaissance spirituelle, baptême. Il est facile de passer d'une idée à l'autre. — En ceci, Ambroise n'est pas plus original qu'en beaucoup d'autres choses : il l'a emprunté aux Cappadociens et, plus haut, à Justin, Tertullien, peut-être Irénée, aux Alexandrins. L'idée restera traditionnelle. B. R.

837. J. HUHN. *Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius* (Forsch. zur christl. Literatur- und Dogmengesch. 17, 5). — Paderborn, F. Schöningh, 1933 ; in 8, 154 p. Mk. 8.40.

M. H. a systématisé la doctrine assez dispersée de S. Ambroise sur le mal. Son origine d'abord, qui n'est ni Dieu ni un principe mauvais, mais la seule volonté libre de la créature. Puis son essence, qui est privation pure. M. H. s'étend surtout sur l'acte mauvais — le péché — et tout particulièrement sur le péché originel dont l'essence est « privation de grâce ». Le paragraphe sur « les exceptions à l'universalité au péché » est une contribution sérieuse à la mariologie ambrosienne.

M. H. a soin de montrer, tout au long de son travail, à quel point la pensée d'Ambroise est influencée par l'Orient, surtout par Origène et Basile. Il y aurait dans ce fait une raison de se demander si la pensée d'Ambroise sur le péché originel est bien exactement celle qu'on lui attribue. C'est qu'il est difficile de ne pas mettre du sien quand on veut exposer une pensée qui ne s'est jamais présentée synthétiquement. On aurait bien tort de croire pour autant que ce défaut soit criant dans l'étude consciencieuse que voici. B. R.

Ve s. **838.** G. QUADRI. *Il pensiero filosofico di S. Agostino*, con particolare riguardo al problema dell'errore (Pensatori antichi e moderni). — Firenze, « La Nuova Italia », [1934] ; in 12, 293 p. L. 12.

Ce n'est qu'une partie de la pensée philosophique de S. Augustin que tente d'étudier M. Q., et il s'est appliqué plus à grouper des idées qu'à en opérer la synthèse véritable. En quatre chapitres il examine comment l'ancien disciple de Manès, puis de Plotin, a compris le problème de la vérité et de l'erreur.

On pose justement d'abord la question des rapports entre Dieu et le monde (ch. I). Lumière, Bien, Beauté, Unité, c'est sous ces absolus que se découvre Dieu, par un raisonnement qu'on a appelé « ontologique ».

L'attitude de l'homme devant la vérité fait l'objet du ch. II : aptitude à percevoir le vrai, comment la vérité est une grâce, qu'elle est aussi une discipline, etc.

Où se trouvent les sources de l'erreur ? (ch. III). Au terme d'un long périple, on en vient à conclure qu'elle est peine du péché.

Enfin, quelle sera la mission de la société en face de la vérité et de

l'erreur ? (ch. IV). Ici encore beaucoup de choses périphériques, pour aboutir à constater la théorie rigide d'Augustin.

Ce livre a nombre de bonnes choses. On lui reprochera d'en avoir trop, et de les seulement esquisser. Il ne dit pas clairement ce qu'on doit penser de l'illumination augustinienne, ni quel sens il faut donner à l'intuition, ni comment Augustin échappe à l'innéisme sans sombrer dans l'ontologisme. Le rôle des éléments surnaturels de prédestination et de grâce est présenté brièvement, sous un jour radicalement pessimiste. Au reste aucune conclusion générale ne clôt les exposés et le livre s'arrête court. M. Q. se réfère souvent à Augustin et ne manque pas de le citer, mais toujours c'est par manière d'illustration d'un exposé où rarement sont discutés les problèmes. Peut-être un essai de présenter l'anthropologie d'Augustin eût-il été utile, comme préambule à ses idées sur la connaissance, la vérité et l'erreur. B. C.

839. G. Capone Braga. *S. Agostino ha letto Platone?* — Riv. Filos. 25 (1934) 156-164.

On trouvera signalés ici tous les passages où Augustin se réfère aux ouvrages de Platon. La conclusion est que, soit dans la traduction latine, soit directement dans le texte grec, Augustin a certainement lu le Timée et le Phédon, peut-être quelque autre dialogue. Un seul argument est emprunté à la doctrine elle-même (à propos de la création, p. 157).

B. C.

840. B. Romeyer. *Autour du problème de la philosophie chrétienne.* Essai critique et positif. — Archives Philos. 10 (1933-34) 419-482.

Dans sa revue des écrits qui ont alimenté la controverse récente sur la « philosophie chrétienne » le P. R. consacre quelques pages à ce qu'il appelle la «solution augustinienne du problème ». Il cite l'*Enarr.* 18 sur le Ps. 108, le Sermon 43 et le *De praedestin. sanct.* 2, 5, pour montrer quels sont, suivant Augustin, les rapports entre raison et foi. Cela fait, il entreprend de montrer qu'Augustin avait une philosophie au sens propre, que celle-ci était virtuellement complète, et cela en vertu de son caractère spécifiquement chrétien. Ces déductions sont d'ordre purement spéculatif et ne mettent en œuvre aucun texte d'Augustin lui-même. Elles restent donc hors du cadre de ce *Bulletin.* B. C.

841. E. Stakemeier. *CR de H. Eger, Die Eschatologie Augustins.* — Röm. Quartalschr. 42 (1934) 189-191.

M. S. reconnaît les mérites de cette monographie consciencieuse. Il relève avec raison (p. 191) quelques méprises assez lourdes au sujet de nos dogmes, notamment pour la justification et les sacrements.

B. C.

842. E. Lewalter. *Eschatologie und Weltgeschichte in der*

Gedankenwelt Augustins. — Zeitschr. Kirchengesch. 53 (1934) 1-51.

Le sujet si rabattu de la conception augustinienne de l'Église est ici présenté sous un jour nouveau. M. L. la rattache à l'eschatologie. Dans une introduction, où la nécessité de ramasser en quelques pages le plus de choses possible fait tort à la clarté, l'auteur distingue deux formes de l'eschatologie chrétienne. On pourrait les nommer respectivement « historique » et « suprahistorique » (M. L. a forgé les deux termes allemands : « endgeschichtlich » et « geschichtstranszendent »). La première reporte simplement à la fin du monde la destinée des hommes : celle-ci peut être annoncée par des signes, mais elle ne s'accomplit qu'au terme de toutes choses. Suivant l'autre conception, la destinée s'opère dès ce monde ; les événements ne sont que le vêtement qui recouvre une réalité religieuse en voie de réalisation ; lorsque la réalisation sera complète, le temps cessera. Il est inutile de dire que l'histoire montre un mélange de ces deux points de vue, à des doses très variables. A quelle forme se rattache Augustin ? « L'eschatologie augustinienne, dit M. L. (p. 10), est purement *geschichts-transzendente Gottesreich-Eschatologie* ». En le montrant, M. L. souligne l'importance souveraine, pour comprendre Augustin, de ce point de vue, qui au premier abord paraît un peu abstrait et théorique.

Il examine surtout les idées de *civitas*, *urbs* et *orbis*, *ordo naturalis*, *ecclesia*. Toutes les difficultés et contradictions qu'on a relevées dans la conception de la *Civitas Dei* augustinienne s'évanouissent dès qu'on se rend compte que pour lui elle n'est ici bas qu'une réalité religieuse en progrès, *isto peregrinans in saeculo*. On le voit bien, poursuit M. L., en analysant son idée de l'État et de l'Empire Augustin n'en a ni le culte, ni le mépris : l'État reste pour lui une réalité profane, grande dans son ordre. A son stade provisoire, la *civitas peregrinans* s'en accommode donc puisqu'il n'est ni l'œuvre du diable, ni parfaitement bon. Cette partie de l'étude de M. L. est pleine d'intérêt. La suivante ne l'est pas moins où il parle de l'*ordo naturalis* et de ses exigences en matière politique, notamment en ce qui concerne l'esclavage. Ceci permet d'aller plus avant dans la pensée d'Augustin : l'esclavage n'est pas pour lui un désordre, mais la peine du désordre originel. Dans l'ordre religieux on le répudierait, mais dans l'ordre profane il est acceptable comme un fait. La mission de la *civitas Dei peregrinans* n'est pas d'orienter vers l'*ordo naturalis* les formes de la vie profane, qu'elle accepte, mais de les animer d'un esprit (p. 35). On en vient ainsi à l'idée d'*Ecclesia*. Suivant M. L. ce terme, dans son sens premier, ne signifie pas pour Augustin l'Église, mais la communauté des saints dans le royaume de Dieu (p. 36). Sans doute l'Église s'identifie avec l'état *peregrinans* de ce royaume mais, remarque avec finesse M. L., « l'intention d'Augustin n'est pas — comme on le prétend toujours — de montrer que la *civitas Dei* est l'Église, mais de dire à l'Église ce qu'elle est, à savoir, la *civitas Dei* en marche vers son stade parfait ; tout comme il n'entend pas montrer à l'État comment il doit se comporter

vis-à-vis de l'Église, mais bien qu'il peut toujours coopérer à l'édification de la *civitas Dei* parfaite » (p. 39).

Ces vues ne manquent pas de profondeur. Rendent-elles la pensée intégrale d'Augustin ? Elles ont en tout cas le mérite de répondre à deux tendances foncières de son âme. D'abord le désir et presque l'impatience de l'éternel, qui le disposera à l'eschatologie, orientant spirituellement toutes choses vers le salut. Ensuite le souci des valeurs purement religieuses, qui l'ont porté à ne pas les compromettre en les confondant avec les valeurs profanes : aucun mépris de ce qui est temporel, mais au regard de l'éternel *quidquid aliud concupiscitur, nihil est.* (*Tract. in Ioh.* 102).

B. C.

843. L.W. KEELER S. J. *S. Augustine and the Problem of Error.* — Thought 8 (1933-34) 410-430.

Cet article se limite à la notion d'erreur. Il analyse avec soin et remarquable précision les définitions de l'erreur chez Augustin et l'idée qu'en définitive elles expriment. Il complète l'exposé par une esquisse sur le point de vue moral et religieux. Voici les conclusions : être sujet à l'erreur est une imperfection de l'âme humaine, due à l'acte volontaire du péché originel. Il implique privation partielle de la lumière intelligible et manque de circonspection et de connaissance de soi. L'acte lui-même y ajoute un mouvement mauvais de la volonté. Augustin évita le matérialisme stoïcien ou épicurien et le monisme néoplatonicien, en admettant dans l'homme un principe fini d'activité intellectuelle, dont l'exercice est sujet à l'influence d'une faculté libre. Augustin considère certainement l'erreur comme coupable. Mais beaucoup d'incertitude subsiste encore sur sa pensée à ce sujet. B. C.

844. P. LÉON. *Doctrines sociales et politiques du moyen âge. Des origines au IXe siècle.* — Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique 2 (1932) 247-267.

Cet article commence par un exposé succinct des idées de S. Augustin. On sait combien est difficile l'intelligence de la pensée augustinienne en ces matières. Les pages de M. L. visent plutôt à mettre en évidence l'influence que l'augustinisme politique a exercée sur le moyen âge, et à discerner les principes de cette action profonde.

Par une singulière complexité de courants, la doctrine d'Augustin fut successivement génératrice de liberté et cause d'asservissement. M. L. montre très bien comment elle revendique pour le droit une naissance et une vie indépendante, préexistant à toute organisation temporelle. Ainsi se fondait l'indépendance de l'Église vis-à-vis de l'État. Il insiste moins sur le second point : comment les idées d'Augustin aboutissent d'abord à justifier la prédominance de l'Église, ensuite, par réaction, le droit divin des princes et, en dernière conséquence, l'étatisme.

Passant à S. Isidore, M. L. fait remarquer le caractère composite de ses définitions : il tient d'Augustin et des juristes romains.

Le IXe siècle verra un développement nouveau et une évolution due au fait que, à la différence du Ve siècle, où il y avait encore deux communautés distinctes, il n'existe plus qu'un seul peuple, dominé par deux hiérarchies souvent en conflit.

M. L. aime distinguer en toute cette étude le système juridique d'avec l'« organisation issue de ce système » — lisez l'Église. Il faudrait observer que, en fait, l'organisation chrétienne n'est pas essentiellement postérieure au système juridique qui est à sa base. B. C.

845. V. HRABAR. *La doctrine de droit international chez saint Augustin.* — Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique 2 (1932) 428-446.

L'exposé de M. H. est analytique. Augustin a énoncé des principes généraux de droit international, en insistant sur la communauté du genre humain, sur les lois de la formation des grands empires, sur les États nationaux dans leur rapport avec l'empire romain, sur les lois idéales qui doivent régir les États, etc. Spécialement incisif fut son enseignement sur le droit de guerre : il a fortement dit que le but de la guerre est la paix, il posa les conditions de la guerre juste, tenta d'en formuler les règles et en esquissa les conséquences.

L'auteur est frappé « du réalisme de sa conception quant au développement historique des grands États, et encore plus de cet idéal d'une société des nations auquel il aspirait, tant qu'il s'agissait de ce qui était pour lui le cité terrestre » (p. 445). B. C.

846. H.-D. SIMONIN O. P. *La conversion chez Plotin et saint Augustin.* — Vie spirit. 42 (1935) Suppl. [54]-[62].

Le beau livre de M. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin* (cf. *Bull.* II, no 232) a provoqué ces quelques pages où le contraste entre l'idéal néoplatonicien de la perfection et la conception chrétienne correspondante se trouve caractérisé en termes particulièrement heureux. Lorsque Plotin mourant disait : « Je m'efforce de joindre ce qu'il y a de divin en moi, avec ce qu'il y a de divin dans le tout » (PORPHYRE, *Vita Plotini* § 2), il marquait l'essence panthéiste de son système du monde, l'impossibilité de la conversion proprement dite, la négation de l'acte créateur, de la vraie faiblesse humaine, l'insensibilité de Dieu et, en dernière analyse, son impuissance. L'orgueil désespéré d'une telle attitude a quelque chose de grandiose, mais aussi d'angoissé.

S. Augustin dut à sa foi chrétienne en la création et en l'incarnation, en la grâce et en la miséricorde de Dieu, de pouvoir corriger essentiellement cette mystique, sans rien sacrifier de ce qu'elle a de poignant et de vrai, et qui est le besoin de Dieu et l'aspiration à l'union de l'âme avec sa fin suprême. La conversion possède pour lui son sens véritable.

B. C.

847. J. MADOZ S. J. *El testimonio de Gennadio sobre S. Vicente de Lerins.* — Est. eclesiast. 11 (1932) 484-502.

Tout ce que nous savons de Vincent de Lérins vient de ses propres écrits et de Gennade de Marseille. Le P. M. réunit, dans cet article, tous les renseignements positifs et discute les hypothèses. La disparition du deuxième livre du *Commonitorium* (sauf la conclusion) occupe spécialement son attention. Voici comment il l'explique : Vincent a l'habitude de faire de longues digressions ; le livre deuxième était en somme un hors d'œuvre par rapport à l'ensemble, ainsi que Vincent lui-même en fait la remarque ; tirant de cet aveu une conclusion pratique, l'« éditeur » posthume de l'opuscule aura laissé tomber le corps du livre II. Nous croyons volontiers que telle fut, en gros, l'origine de la suppression. Mais nous hésitons à lui reconnaître un caractère quasi officiel. Il est probable qu'il existait du vivant de Vincent un certain nombre d'exemplaires complets de l'opuscule (distribués sous le manteau), et c'est par hasard sans doute que celui de Gennade (qui doit être à l'origine de la tradition manuscrite) ne l'était pas.

M. C.

848. J. MADOZ S. I. *El Canon de Vicente de Lerins* « *Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* ». — Gregorianum 13 (1932) 32-74.

Quel est le sens du canon de Vincent de Lérins ? Le P. M. montre clairement par l'étude du contexte littéraire et historique, que l'*universalitas* (laquelle est géographique), l'*antiquitas* (qui remonte jusqu'aux apôtres) et la *consensio* (qui est l'unanimité, à travers le temps, de tous, de presque tous ou, du moins, des *doctores probabiles*) constituent trois « critères » distincts, applicables en des circonstances différentes. Il établit surtout, avec rigueur, que ce canon a, dans la pensée de Vincent, un sens exclusif, c'est-à-dire rejetant du domaine de la foi toute véritable nouveauté. Par là le P. M. est amené à interpréter en historien les fameux textes de Vincent sur le développement du dogme. Celui-ci n'affecte que les moyens d'expression et la connaissance subjective ; il n'a rien d'un progrès réel, faisant passer de l'implicite à l'explicite ni, à plus forte raison, du virtuel au formel. Cela est d'autant plus certain que l'universalité, l'antiquité et l'acceptation unanime des doctrines doivent être absolument manifestes et accessibles. Une seule remarque : on aurait pu marquer davantage la hiérarchie des trois critères. En somme pour Vincent, comme pour la tradition antérieure, le principal d'entre eux, le seul tout à fait décisif, nous paraît être l'apostolicité, laquelle est faite d'*antiquitas*, non pas d'une *antiquitas* quelconque, mais d'une *antiquitas* qui soit une véritable *consensio* à travers le temps. C'est cette note d'unanimité dans la tradition historique qui est, croyons-nous, la caractéristique de la pensée de Vincent. Elle constitue son apport personnel, intéressé du reste, à l'approfondissement de l'idée de tradition.

M. C.

849. J. MADOZ S. I. *El concepto de la Tradición en S. Vicente de Lerins.* Estudio historico-critico del « Conmonitorio » (Ana-

lecta Gregoriana 5). — Romae, Pont. Univ. Gregor., 1933 ; in 8, 213 p.

Ce travail important réunit plusieurs articles de revues, de-ci de-là remaniés, auxquels viennent s'adjoindre quelques compléments. Les chapitres I à V (*Vicente de Lerins y su Conmonitorio ; Contra quien fue escrito el Conmonitorio ? El canon lirinense de la tradición ; La tradición y los « Maestros acreditados » ; La tradición y la sucesión apostolica*) ont paru, de 1931 à 1933, sous des titres légèrement différents, — pour le ch. V le remaniement élargit un peu le sujet, — dans *Estudios eclesiasticos* et dans *Gregorianum*. On les trouvera recensés au *Bulletin* : II, nº 847 ; I, nº 889 ; II, nº 848 ; I, nº 1006 ; I, nº 560. La partie neuve de l'ouvrage comprend l'introduction (*La formula del argumento de tradición antes de S. Vicente de Lerins ; Analisis del Conmonitorio*) et un chapitre final (*Que puesto ocupa el Conmonitorio en la historia del argumento de la tradición ?*). On voit que des additions tiennent intimement ensemble ; elles situent la doctrine de Vincent et en dégagent la caractéristique. Dans la lignée des Irénée, des Tertullien, des Eusèbe — et pourquoi pas : des Origène, des Augustin ? — Vincent ferait à la fois figure d'héritier et de novateur. Héritier, en ce qu'il emprunte à ses aînés, surtout à Tertullien (et à Augustin), son triple critère de la foi catholique ; novateur, en ce qu'il fait de celui-ci un instrument exclusif, c'est-à-dire condamnant tout progrès, et extra-hiérarchique, c'est-à-dire négligeant l'élément formel de la « tradition », la succession apostolique. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de cette appréciation, dont tous les points ne nous plaisent pas également. A notre avis, la doctrine de Vincent tranche moins que ne le dit le P. M. sur celle de ses prédécesseurs. Et ce qui fait son originalité est moins une déviation qu'une précision nouvelle un tant soit peu, il est vrai, réactionnaire. Il importe notamment de ne pas confondre, chez les anciens, argument de tradition et organe de tradition, et pour n'avoir envisagé que le premier, Vincent n'a pas trahi, croyons-nous, la véritable pensée d'Irénée et de Tertullien. Quant à ce qui caractérise, à notre sens, le canon lérinien, voir *Bull.* II, nº 848. M. C.

850. R. Hull S. J. *Medieval Theories of the Papacy and Other Essays.* — London, Burns Oates and Washbourne, 1934 ; in 8, xii-256 p. Sh. 7.6.

Le P. H., au cours de sa brève carrière scientifique, avait collaboré à de nombreuses revues anglaises. Son esprit judicieux aimait approfondir certains points de détails que lui suggérait la lecture de livres récents. Un confrère ami, le P. Sutcliffe, réunit en un volume une vingtaine de ces articles. Les doctrines médiévales sur les relations de l'Église et de l'État intéressaient spécialement le P. H. Le texte de Gélase *Duo sunt* (cf. *Bull.* II, nº 851), le *De regimine christiano* de Jacques de Viterbe, Ockham et la papauté, le *Defensor pacis*, la bulle *Unam sanctam* font l'objet des premiers chapitres qui justifient le titre du volume. On y trouvera de bons résumés des derniers travaux parus.

Les autres chapitres forment un groupe moins homogène. Citons les trois articles *The Council of Trent and Tradition* (cf. *Bull.* I, nºs 278, 279, 354). J. L.

851. R. Hull S. J. *A Famous Text : the « Duo sunt » of Gelasius.* — Irish eccles. Record 68 (1932) 449-462.

Ce texte, extrait d'une lettre à l'empereur Anastase (494), est utilisé à l'époque de Grégoire VII par les partisans du pouvoir pontifical et par ceux du parti de l'empereur. Le P. H. nous montre cette double interprétation chez les auteurs du IXe au XIIe siècle. Pour fixer le vrai sens de ce texte l'auteur le replace dans les circonstances historiques de sa rédaction. Le *principaliter* ne doit pas être traduit par « vornehmlich » (Hergenrother) ou « chiefly » (Carlyle), mais par « with supreme authority », *cum suprema auctoritate.* J. L.

852. F. Cavallera. *CR de F. Lieblang, Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Grossen Moralia und Ezechielhomilien* (voir *Bull.* II, nº 576). — Rev. Asc. Myst. 15 (1934) 192-196. VIe s.

Sans entrer dans le détail, critique la tendance de l'auteur à vouloir trouver dans S. Grégoire un témoignage précis sur des problèmes qui ne se sont posés clairement que longtemps après lui. B. C.

853. E. Caspar. *Die Lateransynode von 649.* — Zeitschr. Kirchengesch. 51 (1932) 75-137. VIIe s.

Malgré ses efforts, le synode de Latran de 649 n'a pas réussi à s'imposer comme concile œcuménique ; il est cependant au centre de la lutte contre le monothélisme. M. C. lui consacre l'étude minutieuse qu'il mérite et qui faisait défaut jusqu'ici. Les rétroactes remontent jusqu'aux temps d'Honorius (624-638), et son influence ne cesse qu'avec le concile œcuménique de Constantinople de 680. M. C. prête spécialement attention à l'élaboration des actes et à la fameuse lettre d'Honorius. Il montre à l'évidence que le texte authentique des actes était rédigé partiellement en latin et partiellement en grec (certains documents et les canons) ; que la version latine et la version grecque aujourd'hui connues, — pour la version latine M. C. a pu utiliser l'excellent manuscrit *Laon 199* ainsi que *Vat. lat. 1324* et *4167*, — représentent respectivement pour ces parties le texte authentique et, pour les autres, des traductions officielles ; que ce texte et ces traductions, ainsi que le matériel qu'ils supposent, sont dus principalement aux délégués de Constantinople, notamment aux moines grecs résidant à Rome. Quant à la lettre d'Honorius, que nous ne possédons plus que dans une traduction grecque (retraduite plus tard en latin), M. C. s'efforce, par la même méthode historico-philologique qu'il applique aux actes de 649, d'en dégager le sens général. Il résulte de son examen qu'Honorius avait trop mal compris l'enjeu du débat pour

qu'on puisse l'accuser de monothélisme et que les ***diuisiones operationum*** dont parlait la lettre auraient dû être rendues, non par ***διαιρέσεις ἐνεργειῶν*** comme l'a fait le traducteur, mais par ***διαιρέσεις ἐνεργημάτων***, — ce qui donne un sens technique tout différent, — comme portait le texte paulinien auquel Honorius faisait allusion. M. C.

VIIIe s. **854.** M. L. W. Laistner. *Bede as a Classical and Patristic Scholar.* — Transactions of the Royal historical Society, 4e série, 16 (1933) 69-94.

M. L. estime qu'il ne faut pas exagérer la connaissance directe que pouvait avoir un Bède le Vénérable des auteurs païens. Par contre il lui reconnaît, au cours de sa carrière littéraire, un commerce familier et grandissant avec les Pères. M. L. étudie spécialement le double commentaire des Actes, dont il prépare l'édition. Parmi le relevé des sources du premier commentaire, signalons les *Commentarioli in Psalmos* de Jérôme, l'*Historia apostolica* d'Arator, la traduction hiéronymienne du *De Spiritu Sancto* de Didyme, le *Liber Pastoris* d'Hermas (version vulgate), Grégoire de Nazianze (trad. de Rufin), la *Vita Antonii* de saint Athanase (trad. d'Évagre). Dans le deuxième commentaire, qui date des dernières années de l'auteur, celui-ci fait preuve d'une connaissance approfondie du grec. La documentation s'enrichit d'Hilaire (*In Psalmos*), de Cyprien (*Liber testimoniorum*), de Fulgence (*Contra Arianos*), du *De transitu beatae Virginis* attribué à Méliton de Sardes, etc. Pour les autres écrits exégétiques de Bède, M. L. signale, entre autres, le *De habitu virginum*, le *De zelo et livore* et le *De lapsis* (?) de saint Cyprien, le *Commentarium in Iob* du prêtre Philippe, l'*Hexameron* de saint Basile (trad. d'Eustathe), Clément d'Alexandrie (?), Jean Chrysostome (en traduction). Il n'est nullement certain, ni même probable, que Bède ait consulté des écrits de Pères grecs dans la langue originale. M. C.

855. M. L. W. Laistner. *Source-Marks in Bede Manuscripts.* — Journ. theol. Stud. 34 (1933) 350-354.

Dans ses commentaires sur saint Marc et saint Luc, Bède le Vénérable demande à ses futurs copistes de transcrire fidèlement, dans les marges, les noms des grands docteurs — Augustin, Ambroise, Jérôme, Grégoire — auxquels il emprunte ses textes. Contrairement à ce que l'on croit aujourd'hui, les copistes ont été longtemps et en grand nombre fidèles à la consigne. Le P. E. J. Sutcliffe (*Biblica* 7, 1926, p. 428 sv.) l'a montré déjà pour deux manuscrits du commentaire de saint Marc. M. L. nous apprend que quatorze sur dix-sept témoins anciens qu'il a pu examiner de ce commentaire, ainsi que neuf sur quatorze du commentaire de saint Luc, conservent, au moins en partie, ces indications. M. C.

856. R. Davis. *Bede's Early Reading.* — Speculum 8 (1933) 179-195.

M. D. fait le relevé des auteurs connus de Bède, d'après ses propres

indications, antérieurement à sa trentième année. Au point de vue théologique on compte, outre la Bible (ancienne latine et vulgate), Ambroise, Hilaire, Jérôme. M. C.

857. P. ALPHANDÉRY. *Prophètes et ministère prophétique dans le moyen âge latin.* — Rev. Hist. Philos. relig. 12 (1932) 334-359. XIIe s

M. A. esquissse à grands traits l'histoire du prophétisme du XIIe au XVe siècle. C'est en quelque sorte l'âge d'or du prophétisme public. Le principe en est incontesté et son exercice rencontre de hauts encouragements. Les prophètes ou prophétesses sont d'ordinaire des mystiques, voire des extatiques ; mais les désordres pathologiques ne paraissent ni profonds ni fréquents. Au point de vue doctrinal, leur ministère n'a rien d'original ; leur mission est plutôt moralisatrice, politico-religieuse, toute de circonstance. On peut la résumer en cette formule qui est réellement le suprême critère de sa légitimité : *propter utilitatem fidelium.* M. C.

858. A. AMELLI O. S. B. *Due Sermoni inediti di Pietro Grosolano, Arcivescovo di Milano* (Fontes Ambrosiani 6). — Firenze, L. S. Olschki, 1933 ; in 4, x-36 p.

Outre une brève *Epistola* (d'après *Florence Laur. S. Cruc. Pl. XXIII*, XIIIe s.) et un *Sermo de capitulo monachorum* (d'après *Florence Naz. C. I 2672* et *VII 50, 391* ?, XIIe s.), qui fournit désormais la preuve que Grossolanus fut moine, dom A. publie le texte latin original et complet de l'*Oratio de Spiritu Sancto*, d'après un manuscrit de Prague du XIIe siècle (la cote n'est pas donnée), avec les variantes des textes incomplets de *Florence Naz. I. IV 21* et *Cassin. K 220*. Dom A. oublie de dire que le texte de ce dernier a été publié en 1880 au tome IV de la *Bibliotheca Cassinensis* (p. 351-358). Outre ce fragment final on possédait de la première partie du discours une traduction grecque éditée par Allatius. Entre les deux fragments il ne manque en réalité que quelques lignes, comme le montre le texte aujourd'hui publié. Dom A. estime que la note explicative sur le rôle de Grossolanus, qui suit le discours dans le manuscrit du Mont-Cassin, est de la main de Pierre Diacre.

La publication de dom A., parue peu après l'article du P. Grumel sur Grossolanus, permet de retoucher en des points importants les hypothèses de celui-ci (voir *Bull.* II, n° 859). M. C.

859. V. GRUMEL. *Autour du voyage de Pierre Grossolanus, archevêque de Milan, à Constantinople, en 1112.* Notes d'histoire et de littérature. — Échos Orient 32 (1933) 22-33.

Pierre Grossolanus, mort en 1117, nous est fort peu connu. Le P. G. jette quelque lumière sur l'échange de vues (privé ou officiel ?) qu'il eut à Constantinople avec les théologiens byzantins, dont Alexis Comnène lui-même, en 1111-1112 (avant septembre 1112 ; le P. G. assigne comme

terminus post quem le 1 janvier 1112, date à laquelle Grossolanus fut « chassé » de son siège de Milan ; mais cette expulsion était purement juridique, Grossolanus se trouvant à cette date en Orient depuis plus d'une année déjà). La participation byzantine au débat est fort bien étudiée. Quant au rôle de Grossolanus lui-même, les conclusions du P. G. sont moins heureuses : l'archevêque aurait prononcé deux discours, l'un en grec, l'autre en latin, et remis un mémoire rédigé en cette dernière langue. En réalité, ainsi que le montre péremptoirement le texte publié depuis par dom Amelli (voir *Bull.* II, nº 858), le discours grec édité par Allatius n'est qu'une traduction partielle de l'unique *Oratio* latine, dont fait également partie le fragment latin publié dans la *Bibliotheca Cassinensis* (t. 4, 1880, p. 351-358). D'autre part, le *scriptum* ou *libellus* dont le P. G. postule l'existence est le fruit d'une mauvaise lecture : *Ecce nunc benigne et sapiens imperator, feci[t] tibi scriptum de processione sancti spiritus, sicut ipse permisi⟨s⟩t⟨i⟩*. DEEST IPSUM SCRIPTUM. Le P. G. voit dans ces derniers mots une remarque du copiste, constatant l'absence de cet écrit. Au fait, l'*ipsum scriptum* n'est autre que l'*Oratio* même, lue devant l'empereur (cf. la note explicative, qui termine le discours dans *Cassin. K. 220* : *Cum ergo perfecto libello legisset Grossolanus illum ante imperatorem*...) ; et le texte ci-dessus est à lire : *Ecce... sicut ipse permisit de quo* (= Spiritus Sanctus) *est ipsum scriptum*, ainsi qu'il ressort de l'édition récente de dom Amelli (voir *Bull.* II, nº 858). M. C.

860. F. BLIEMETZRIEDER. *L'œuvre d'Anselme de Laon et la littérature théologique contemporaine.* — Rech. Théol. anc. méd. 5 (1933) 275-291 ; 6 (1934) 261-283 ; 7 (1935) 28-51.

Pour être fixé sur l'œuvre authentique d'Anselme de Laon, M. B. a eu l'heureuse idée d'interroger ses élèves, ou du moins ses contemporains.

Et tout d'abord Honorius d'Autun. Patiemment, M. B. scrute les textes de l'*Elucidarium*, de l'*Inevitabile* (dans ses deux formes au sujet desquelles on trouvera d'utiles précisions) et du *Liber XII Quaestionum*. L'analyse révèle d'importantes divergences doctrinales vis-à-vis des *Sententiae Anselmi* (*S. A.)* et des *Sententiae divinae paginae* (*S. D. P.*) qui nous défendent de voir en Honorius un élève d'Anselme. Mais d'autre part, la parenté littéraire est indéniable; et, d'après les textes apportés par M. B., la parenté existe surtout avec les *S. D. P.* De tout son exposé, M. B conclut à la priorité des *S. D. P.* sur les *S. A.* A vrai dire, cette thèse se déduit sans doute, dans la pensée de M. B., de l'ensemble de toutes ses recherches sur la littérature contemporaine ; l'on concédera aussi la caducité des considérations générales, qui furent émises en sens contraire ; mais on ne voit guère comment la priorité des *S. D. P.* résulte positivement des seuls textes d'Honorius d'Autun.

Le deuxième contemporain d'Anselme étudié par M. B. est Hugues de Rouen qui d'ailleurs se présente lui-même comme l'élève d'Anselme. Ici encore, une minutieuse analyse des 7 livres des *Dialogi* (qui nous vaut un résumé de tout l'ouvrage), du *Contra haereticos*, du *Tractatus de memoria* et du *Super fide catholica* prouve que si pour le contenu ces ou-

vrages, et surtout le premier, se rapprochent des *S. A.*, cependant la parenté littéraire est plus intime avec les *S. D. P.* La conclusion sera remarquée : les *S. D. P.* sont certainement l'œuvre d'Anselme de Laon ; les *S. A.* ont été composées par un de ses élèves sur le modèle des *S. D. P.*

En appendice M. B. étudie les *Quaestiones de anima* attribuées à un certain Hugues de Ribémont et établit clairement qu'elles sont de l'école d'Anselme de Laon. O. L.

861. J. TEICHER. *Geršon ben Šelômôh e Gundissalino.* — Reale Accad. naz. dei Lincei, Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, ser. VI, 9 (1933) 6-25.

Gerson ben Salomon dans sa *Porte des cieux* traduit directement du latin, non seulement les œuvres d'Albert le Grand, mais encore le *De anima* de Gundissalinus : c'est ce qu'établit M. T. en confrontant le texte hébreu de Gerson et le texte latin du *De anima.* Ce dernier traité ne dépend d'ailleurs pas, comme l'a cru Löwenthal, d'un traité sur l'âme qu'aurait écrit Avincebron, mais avant tout d'Avicenne. O. L.

862. J. TEICHER. *Gundissalino e l'agostinismo avicennizzante.* — Riv. Fil. neo-scol. 26 (1934) 252-258.

M. T. nie que le *De anima* de Gundissalinus ait, comme l'a dit M. É. Gilson, préparé les voies à l'augustinisme avicennisant. Car, d'une part, sa théorie de la connaissance n'est pas augustinienne : la connaissance dérive, non d'une illumination directe de Dieu, mais de l'influence de l'intellect agent. D'autre part, sa théorie mystique est assez étrangère à la tradition chrétienne ; elle dépend plutôt de la mystique musulmane qui, par Algazel, s'inspire des théories plotiniennes. O. L.

863. C. OTTAVIANO. *Un brano inedito della « Philosophia » di Guglielmo di Conches* (Collezione di testi filosofici inediti e rari 1). — Napoli, A. Morano, 1935 ; in 8, 60 p. L. 6.

H. Ostler avait jadis remarqué dans *Clm 18125* et *23529* un texte de la *Philosophia* de Guillaume de Conches notablement différent de celui reproduit, avec variantes, dans PL 70, 1127-1178 et PL 172, 39-102. En 1929, M. O. découvrait un autre exemplaire du même texte dans *Milan Ambros. N. 59 sup.*, qui est de la fin du XIIe s. tandis que les textes de Munich sont du XIVe et du XVe s. Les textes d'ailleurs se corrigent mutuellement et peuvent servir de base à une édition critique. C'est cette édition que nous donne M. O. avec les 3 mss cités. Le texte nouveau correspond aux 20 premiers chapitres du livre I (PL 172, 41-48), mais est beaucoup plus développé ; car il comporte des parties nouvelles dont l'éditeur a soin de souligner l'intérêt : ainsi, toute une classification des sciences humaines, donnée comme introduction au traité sur Dieu, où l'on trouve de nouvelles preuves de l'existence de Dieu, des aperçus sur la Trinité, un exposé de l'âme du monde différent de celui de PL 172, 46 C-D.

M. O. a omis de noter que tout le chapitre (p. 29-30) relatif aux vertus cardinales et annexes est repris, presque littéralement, de Cicéron, *Rhetoricorum libri duo qui sunt de inventione rhetorica*, lib. 2 cap. 53 (ce qui invite à lire p. 30 lin. 6 *cum certa* au lieu de *cuncta*). Chose à relever, car le *Moralium dogma philosophorum* attribué, mais peut-être gratuitement (cf. *Bull.* I, nº 1030), à Guillaume de Conches, s'inspire de Macrobe (cf. *Les ramifications des vertus cardinales avant S. Thomas d'Aquin*, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 6, 1934, p. 88-89). O. L.

864. H. FECHNER. *Die politische Tätigkeit des Abtes Bernhard von Clairvaux in seinen Briefen.* Inauguraldissertation. — Bonn, L. Röhrscheid, 1933 ; in 8, 102 p.

Cette dissertation trace une image d'ensemble bien équilibrée et judicieuse du rôle politique de saint Bernard. Melle F. a le souci de rester en contact étroit avec les sources, notamment avec les lettres de l'abbé de Clairvaux. Les autres écrits ne sont cependant pas négligés, non plus que l'objet de l'enquête limité à la seule action. La doctrine politique de saint Bernard, — qui seule nous intéresse, — occupe une trentaine de pages (65-97) et est appuyée, entre autres, sur le *De consideratione.* Melle F. décrit successivement : la doctrine sur l'État et ses attributions ; sur l'Église et ses fonctions ; sur les rapports entre l'Église et l'État. On ne cherchera dans cet exposé que des aperçus généraux, mais à notre avis, ils orientent bien le lecteur. Bernard n'est pas un pur « réaliste » en politique ; il a vraiment des principes, bien qu'il ne les applique qu'avec d'infinis égards pour les situations concrètes. Il affirme nettement l'indépendance réciproque des deux pouvoirs dans leurs domaines respectifs, et réclame leur collaboration intime en vue du même idéal chrétien. Peut-être eût-il été utile de faire valoir la subordination partielle du pouvoir civil au pouvoir ecclésiastique (touchée p. 73) au paragraphe 3 : *Lehren und Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat.* Il est regrettable que Melle F. n'ait pas connu J. RIVIÈRE, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Louvain 1926 (p. 405-423 : *Place de saint Bernard dans la controverse*) et J. LECLER, *L'argumentation des deux glaives (Luc XXII, 38) dans les controverses politiques du moyen âge, ses origines et son développement* (*Rech. Sc. relig.* 21, 1931, p. 299-339). (Voir *Bull.* I, nº 1014). M. C.

865. G. FRISCHMUTH. *Die paulinische Konzeption in der Frömmigkeit Bernhards von Clairvaux* (Beiträge zur Förderung christl. Theologie 37, 4). — Gütersloh, C. Bertelsmann, 1933; in 8, 111 p. Mk. 3.20.

Melle F. entreprend de démontrer que la mystique de saint Bernard est un paulinisme caractérisé, très différent comme tel de la mystique propre d'Augustin et du courant spirituel issu de lui. L'argumentation tourne autour de trois chefs (que Melle F. regarde comme essentiels) : la première venue du Christ *in infirmitate* ; la deuxième venue *in spiritu ;* la

troisième venue *in maiestate*. L'exposé est formé d'une mosaïque de citations intéressantes, mais la perspective que Melle F. y introduit ne nous paraît pas satisfaisante. Elle systématise arbitrairement et la mystique de saint Paul et celle de saint Bernard. D'une part, les caractères communs qu'elle leur découvre, même en fait de *Christusfrömmigkeit*, se retrouvent chez presque tous les écrivains chrétiens, spécialement chez ceux qui se nourrissent de la liturgie (au sujet des rapports de Bernard avec cette dernière, bonnes remarques p. 33-45). D'autre part, la caractéristique propre de la *Christusfrömmigkeit* de saint Bernard, à savoir en première ligne, — pour ne point parler de la contemplation affective du Verbe, — l'intérêt un peu sentimental pour l'humanité terrestre du Sauveur, n'appartient pas aux traits essentiels de la spiritualité paulinienne ; elle a une saveur profondément médiévale. M. C.

866. M. MUELLER. *Ein sexual-ethisches Problem der Scholastik.* — Div. Thom. (Fr.) 12 (1934) 442-497.

Il s'agit de la *pollutio nocturna* qui, surtout depuis la Réponse du Pseudo-Grégoire le Grand, avait créé deux problèmes ; l'un essentiellement moral : est-elle péché ; l'autre d'aspect en partie juridique : empêche-t-elle la célébration de la messe et la réception de l'eucharistie? Dans son substantiel ouvrage (cf. *Bull.* II, n° 218), M. M. a déjà eu l'occasion de suivre l'évolution des problèmes depuis l'antiquité. L'histoire en est reprise ici, avec de nombreux enrichissements, mais limitée à l'époque qui sépare Gratien de S. Thomas d'Aquin.

Puisque Gratien avait traité les deux questions, chacun des décrétistes se devait d'en parler en glosant le Décret. M. M. en reproduit les solutions, avec attention spéciale, comme il convenait, à Huguccio. Sans négliger aucunement le problème plutôt juridique, les théologiens, depuis la fin du XIIe siècle, s'attachent davantage au problème moral de l'imputabilité de la pollution nocturne. Au début, surtout, la question est traitée parallèlement à celle de l'imputabilité des *motus primi* de l'appétit sensitif ; mais elle valait d'être traitée pour elle-même, puisqu'on avait dans les cas de pollution *ex ebrietate* ou *ex cogitatione praecedente* des applications typiques de l'imputabilité des effets dans leur cause. Tour à tour défilent Simon de Tournai, Pierre de Capoue, Prévostin de Crémone, Godefroid de Poitiers, Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle, Odon Rigaud, S. Bonaventure, Hugues de Saint-Cher, Richard Fishacre, Albert le Grand, S. Thomas d'Aquin, et quelques anonymes, spécialement *Vat. Reg. lat. 411* et *Paris Nat. lat. 16406*. La théorie morale se dégage insensiblement du point de vue juridique ; avec Albert le Grand et Thomas d'Aquin, elle reçoit sa formule définitive ; toutefois la solution rigide du second problème traînera dans les écoles longtemps encore après le XIIIe siècle.

M. M. a eu soin de citer largement les auteurs inédits. On pourrait ajouter les questions *De pollutione nocturna* de Maître G., de *Douai 434* t. 1 f. 100vb, et surtout de *Paris Nat. lat. 16417* f. 61ra-61va, qui se sépare de la solution de Prévostin et que le P. Henquinet (*Rech. Théol. anc. méd.*

6, 1934, p. 298) attribue à Guerric de Saint-Quentin. M. M. utilise amplement Godefroid de Poitiers : c'eût été l'occasion d'étudier son maître, Étienne Langton, qui, dans ses *Quaestiones*, traite, comme Guillaume, de nos problèmes à l'occasion de questions connexes, entre autres dans le *Utrum furiosus peccet* (*Paris Nat. lat. 14556* f.215ra-216ra). A signaler dans le même sens Roland de Crémone, *De ignorantia furiosorum et ebriorum*, dans *Paris Maz. 795* f. 38va-38vb. Quant à l'anonyme de *Paris Nat. lat. 16406* f. 91ra-94rb, M. M. (p. 483, 486) en note la parenté avec Albert le Grand et avec S. Thomas d'Aquin ; la confrontation avec les maîtres franciscains ne serait sans doute pas sans intérêt, s'il est vrai, comme l'estime M. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, t. 2, p. 8), que cette question est d'Alexandre de Halès.

O. L.

867. J. DE GHELLINCK S. J. *Pierre Lombard.* — Dict. Théol. cath. 12 (1934) 1941-2019.

Les travaux antérieurs du P. de G. sur le XIIe siècle et, plus proches, ses études sur Pierre Lombard (cf. *Bull.* I, n° 1145 ; II, n°s 249, 664) garantissent la valeur de cette ample monographie sur le Maître des Sentences. On retrouvera ici, enchâssées en un cadre plus général et enrichies de données nouvelles, les conclusions de ses précédentes recherches sur la carrière et les œuvres authentiques du Lombard. A signaler comme nouvelles les pages consacrées aux Sentences, leurs tendances générales, leur mode de composition, l'exposé de nombreux points de doctrine. L'étude se termine par l'histoire, trop peu connue, des luttes que ce livre occasionna dans la seconde moitié du XIIe siècle : le conflit autour du nihilisme christologique, l'attaque de Gauthier de Saint-Victor, l'offensive des porrétains et de Joachim de Flore qui aboutit au triomphe du Lombard au 4e concile de Latran, en 1215.

La richesse d'information du P. de G. rend toutes ces pages éminemment utiles à tous ceux qui désirent fouiller le XIIe siècle. O. L.

868. A. FOREST. *Gilbert de la Porrée et les écoles du XIIe siècle.* — Rev. Cours Confér. 35, II (1934) 410-420, 640-651.

Quelques pages instructives sur la vie de Gilbert de la Porrée, ses rapports avec les écoles philosophiques et théologiques de Chartres, Paris, Laon, et ensuite sur la doctrine qui, tout en rejetant le réalisme platonicien de Bernard et de Thierry de Chartres et celui de Guillaume de Champeaux, maintient un réalisme exagéré au sein même de l'être ; ce qui explique ses théories trinitaires et christologiques. O. L.

869. F. BLIEMETZRIEDER. *Robert von Melun und die Schule Anselms von Laon.* — Zeitschr. Kirchengesch. 53 (1934) 117-170.

En éditant des extraits du prologue que Robert de Melun a mis en tête de ses Sentences, Mgr GRABMANN (*Die Geschichte der scholastischen Me-*

thode, t. 2, 1911, p. 341-358) s'était borné à les traduire. Mais quels sont ces *quidam*, sententiaires, exégètes et glossateurs, que Robert critique si âprement ? M. B. s'attache longuement à les identifier. Ce sont les Pierre Lombard, les Abélard, les humanistes du temps ; mais c'est aussi l'école d'Anselme de Laon : ces *folia fructuum tegentia quaerentes* ne peuvent être que les disciples de celui qu'Abélard avait comparé à un arbre stérile sous sa belle frondaison. Toutes ces identifications sont enrichies de notes abondantes, un peu touffues, qui révèlent une connaissance approfondie de la première moitié du XIIe siècle. On regrettera dès lors que M. B. n'ait pas eu sous les yeux le texte intégral de ce prologue. Ce travail d'identification pourra se parfaire encore par l'analyse des doctrines critiquées dans l'ouvrage même des Sentences : qu'il suffise de rappeler, par exemple, que dans son chapitre sur le libre arbitre, Robert vise successivement les *Sententiae Anselmi*, les *Sententiae divinae paginae*, Hugues de Saint-Victor, Abélard, Pierre Lombard pour en revenir à la théorie d'Anselme de Cantorbéry. O. L.

870. A. Kleinhans O. F. M. *Der Studiegang der Professoren der Heiligen Schrift in 13. und 14. Jahrh.* — Biblica 14 (1933) 381-399. XIIIe s.

Le P. K. retrace le cycle d'études et d'épreuves successives que devait suivre le candidat aux grades théologiques. Il nous montre la place que tenait dans ces études l'explication de l'Écriture ; mais il ne donne aucune précision ni sur les méthodes, ni sur la valeur de cette exégèse. Il semble qu'en fait le texte de l'Écriture était devenu un prétexte à discussions théologiques plus qu'un objet véritable d'étude et que la tendance était de réduire la part de l'Écriture au profit des Sentences. La substitution de l'*Historia scholastica* à la Bible à Oxford au début du XIIIe siècle est aussi un indice de décadence. Il aurait fallu insister davantage sur les signes précurseurs d'une renaissance des études scripturaires. Malheureusement le P. K. passe trop rapidement sur ces signes et il ne mentionne que très brièvement (p. 393-394) le mouvement en faveur de l'étude des langues sacrées. B. B.

871. G. Cantini O. F. M. *De collationibus in Sermonibus S. Antonii Patavini ab ipsomet auctore signatis.* — Antonianum 9 (1934) 505-512.

Relève la trentaine d'endroits où S. Antoine, dans ses Sermons, renvoie à des Sermons antérieurs. Ce qui garantit une fois de plus l'authenticité du bloc tout entier ; et prouve, en outre, que S. Antoine a remanié quelque peu ses sermons après les avoir prêchés. O. L.

872. E. Longpré O. F. M. *Nouveaux manuscrits des « Sermones dominicales » de S. Antoine de Padoue.* — Studi francesc. 31 (1934) 444-445.

Signale, dans *Trèves Stadtbibl. 278* et *337*, 2 exemplaires des *Sermones dominicales* non signalés par le P. J. Heerinckx (*Bull.* II, n° 673).

O. L.

873. H. Koenig. *De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina sancti Bonaventurae.* Dissert. doctor. — Mundelein Ill., Seminarium S. Mariae ad Lacum, 1934 ; in 8, III-80 p.

La doctrine spécifiquement théologique de S. Bonaventure sur l'habitation de Dieu dans l'âme des justes a l'avantage d'être exposée en deux ouvrages presque contemporains : le Commentaire des Sentences et le *Breviloquium.* M. K. en retrace les lignes maîtresses en quelques chapitres bien ordonnés. Tout d'abord, une étude préliminaire sur la présence ordinaire de Dieu en toute créature : tout l'exposé de Bonaventure est le développement des deux formules bien connues, l'une de S. Grégoire le Grand distinguant la présence *per potentiam, per praesentiam et per essentiam*, le dernier mode impliquant une présence substantielle ; l'autre de S. Augustin affirmant que Dieu est en tout *per naturam*, c'est-à-dire en tant qu'il est la cause efficiente de toute créature. A cette présence commune, S. Augustin et, à sa suite, S. Bonaventure opposent la présence spéciale de Dieu dans les justes qu'il définit *per gratiam.* La seconde partie de la dissertation est l'explication de ces mots : il s'agit, pour S. Bonaventure, de la grâce habituelle, en tant que celle-ci confère à l'âme le pouvoir et le droit de jouir de Dieu dès ici-bas, c'est-à-dire de le posséder déjà présentement comme notre fin dernière, véritable anticipation du bonheur céleste. Cette habitation spéciale de Dieu est d'ailleurs substantielle, car c'est Dieu, et non seulement sa grâce, qui est présent à l'âme. S. Bonaventure affirme que c'est la Trinité entière qui habite en l'âme juste ; l'habitation n'est le fait du Saint-Esprit que *per appropriationem.*

M. K. aime à rapprocher la théorie de S. Bonaventure des systèmes modernes ; du point de vue historique, on eût préféré des confrontations avec les idées de ses contemporains. O. L.

874. D. Culhane. *De corpore mystico doctrina Seraphici.* Dissert. doct. — Mundelein Ill., Seminarium Sanctae Mariae ad Lacum, 1934 ; in 8, III-109 p.

En quoi S. Bonaventure fait-il consister cette union spirituelle du Christ avec les fidèles qui de son temps déjà s'appelait corps mystique ? C'est à résoudre ce problème que s'attache avec succès M. C. en étudiant successivement la tête, les membres, les liens tant intérieurs qu'extérieurs qui rattachent les membres à la tête.

Le Christ est la tête : par sa nature humaine, il est de même nature que les membres ; par sa nature divine, il leur infuse la vie de la grâce ; par sa nature divine encore, et non par sa nature humaine, il produit en eux la foi et la charité ; ce en quoi consiste formellement la *gratia capitis.* S. Bonaventure y insiste : par sa nature humaine, le Christ est simplement

cause méritoire, dispositive, exemplaire de la grâce ; c'est par sa nature divine, qu'il en est la cause physique, efficiente. Pour être rattaché au Christ comme membre du corps mystique, il faut à la fois être uni au Christ et en recevoir l'influx ; au sens strict, ce sont donc les justes qui sont membres, S. Bonaventure ne distingue pas nettement corps mystique et Église ; le premier désigne plutôt l'union intérieure, la seconde, l'union extérieure. Les liens intérieurs qui unissent le corps aux membres sont la foi qui unit les intelligences entre elles et avec le Christ, la charité qui unit les volontés, la grâce qui est le principe foncier de la vie, enfin le Saint-Esprit, à la fois principe d'unité des volontés et principe de vie et ainsi, en un sens, l'âme du corps mystique. Quant aux liens extérieurs qui relient entre eux les membres du corps, ce sont les sacrements ; mais, — M. C. y insiste, — ceux-ci sont en même temps et surtout des moyens de réaliser l'union intérieure. Pour le montrer, il rassemble les vues de S. Bonaventure sur chacun des sacrements, spécialement sur le baptême et l'eucharistie. Si le baptême est absolument requis pour être membre de l'Église, il n'est nécessaire que pour être membre parfait du corps mystique. L'influence de l'eucharistie sur le corps mystique a été exposée dernièrement par le P. S. Simonis (*Bull.* II, nº 609) : M. C. s'en inspire et confirme son interprétation. O. L.

875. J. M. Bissen O. F. M. *Les conditions de la contemplation selon saint Bonaventure.* — France francisc. 17 (1934) 387-404.

Bon exposé synthétique des conditions d'ordre moral que S. Bonaventure exige pour préparer la contemplation : le désir sincère de cette union à Dieu, l'exercice de la vertu de foi dont les lumières garantissent de l'illusion, la pratique des vertus purifiantes, la recherche de la paix et de la solitude, la dévotion à la passion du Christ. O. L.

876. J. M. Bissen O. F. M. *De la contuition.* — Ét. francisc. 46 (1934) 559-569.

Le terme *contuitus* chez S. Bonaventure est-il réservé à la connaissance indirecte de Dieu, ou signifie-t-il également et indifféremment la vision directe ? Textes à l'appui, le P. B. prouve que si l'*intuitus* désigne la vision directe, le *contuitus* signifie l'un et l'autre ; la même imprécision se retrouve d'ailleurs chez d'autres théologiens du XIIe et du XIIIe siècle. O. L.

877. K. Rahner S. J. *Der Begriff der Ecstasis bei Bonaventura.* — Zeitschr. Asz. Myst. 9 (1934) 1-19.

L'extase, d'après S. Bonaventure, est à distinguer non seulement du *raptus* qui implique le *lumen gloriae*, mais aussi du *cognoscere Deum in effectu interiori gratiae* ; car elle est une expérience immédiate de Dieu et non seulement l'expérience d'une opération créée de la grâce. Toutefois

elle se distingue de la vision béatifique, parce qu'elle réside uniquement dans l'*affectus*, excluant toute activité intellectuelle. O. L.

878. S. GRÜNEWALD O. M. Cap. *Zur Mystik des hl. Bonaventura.* — Zeitschr. Asz. Myst. 9 (1934) 124-142, 219-232.

Après avoir rappelé l'importance du concept d'extase dans la mystique bonaventurienne, le P. G. maintient ses propres positions antérieures contre la thèse du P. K. Rahner (*Bull.* II, nº 877). Le point délicat est d'établir si, ou jusqu'à quel point, l'intelligence intervient dans l'extase. A cet effet, le P. G. analyse les divers groupes de textes où se trouvent sériés hiérarchiquement les actes religieux jusqu'à l'extase ; il étudie ensuite les rapports de celle-ci avec les sens spirituels (surtout le toucher spirituel) et les habitus dont ils procèdent (spécialement le don de sagesse), par où il appert déjà que l'intelligence a sa part dans l'extase. Les dernières pages déterminent cette part d'influence que toutefois le P. G. fait moins importante que ne l'a fait le P. Bissen (cf. *Bull.* I, nº 1052) : l'extase reste en effet essentiellement un acte de volonté, mais impliquant, en rang secondaire, quoique indispensable, un acte de perception intellectuelle.

Puisqu'il est malaisé de fixer la pensée authentique de S. Bonaventure en la matière, ne gagnerait-on rien à étudier les textes dans leur ordre chronologique ? Ces textes, en effet, se trouvent répartis en un espace de plus de vingt ans, depuis le Commentaire des Sentences jusqu'aux *Collationes in Hexaemeron.* O. L.

879. J. TEICHER. *Alberto Magno e il Commento medio di Averoè sulla « Metafisica ».* — Studi ital. Filol. class. 9 (1934) 201-216.

M. T. constate le changement subit de style à partir du chap. 4 du livre 13 de la paraphrase d'Albert le Grand sur la Métaphysique ; il note d'autre part que c'est précisément à cet endroit que se termine le Commentaire moyen d'Averroès sur la Métaphysique. De là, corroborée par d'autres indices, l'hypothèse d'une double rédaction de la paraphrase d'Albert sur les livres 12 et 13 : l'une qui aurait utilisé le seul commentaire moyen d'Averroès, l'autre qui aurait complété la paraphrase en recourant à la traduction gréco-latine *media.* O. L.

880. H. FLECKENSTEIN. *Die theologische Lehre von der materiellen Welt beim heiligen Albert dem Grossen.* — Würzburg, R. Mayr, 1933 ; in 8, VIII-64 p.

Comment S. Albert le Grand, parlant en théologien et non en simple philosophe ou commentateur d'Aristote, a-t-il conçu la dépendance de l'univers matériel vis-à-vis de Dieu ? M. F. groupe les vues d'Albert autour de ces trois chefs : l'univers dans sa préexistence dans les idées divines et le plan divin ; l'univers dans son *fieri* : concept de création, les

problèmes de sa cognoscibilité par la seule raison et de son éternité, l'œuvre des six jours, le but de la création ; l'univers dans son *esse* : la bonté ontologique, le caractère limité, la subsistance de tout être créé, la conservation de l'univers, sa tendance foncière vers Dieu, sa place dans l'ordre surnaturel.

L'exposé est sobre, substantiel, basé sur les seuls ouvrages édités. La Somme théologique a été la principale, mais non la seule, source d'information. Ici encore, on eût désiré voir notée de-ci de-là l'évolution de la pensée d'Albert. O. L.

881. G. C. Reilly O. P. *The Psychology of Saint Albert the Great Compared with that of Saint Thomas.* A Dissertation. — Washington, Catholic University of America, 1934 ; in 8, x-93 p.

Esquisse rapide des grandes thèses de S. Albert le Grand sur la nature de l'âme, son union avec le corps, les facultés cognitives sensitives et rationnelles, le mécanisme de la connaissance, les facultés appétitives inférieures et supérieures. Chaque thèse est mise en parallèle avec la théorie de S. Thomas d'Aquin. L'exposé se base avant tout sur la *Summa de homine*, mais aussi sur la paraphrase d'Albert sur le *De anima*, et sur la Somme théologique. Si nous signalons cet ouvrage ici, c'est en raison de ses derniers chapitres sur la volonté et le libre arbitre, maheureusement trop succincts. Puisque le libre arbitre se définit par son acte spécifique, le choix, il eût fallu s'étendre davantage sur la psychologie de l'acte humain, comme l'a fait le P. F. Drouin O. P. (cf. *Bull.* II, nº 160). De plus, la théorie d'Albert sur le libre arbitre s'est modifiée au cours de ses divers écrits : l'exposé du *De homine* fait bientôt place à celui du commentaire des Sentences (cf. *Bull.* I, nº 241), passé ici sous silence. O. L.

882. M. A. Genevois O. P. *Bible mariale et mariologie de saint Albert-le-Grand* (Études mariales). — Saint-Maximin, [1934]; in 8, 199 p. Fr. 28.

Le titre de l'ouvrage en dit exactement le contenu. C'est d'abord, en effet, et avant tout, une Bible mariale : le P. G. rassemble tous les textes de l'Écriture qui ont servi à S. Albert pour amorcer ses exposés sur les perfections de Marie, et les fait suivre des exposés même d'Albert, soit en résumé, soit en propres termes surtout quand il s'agit de pièces inédites, C'est en plus un essai de mariologie albertinienne ; car en dessous de tous ces textes se dessinent quelques grandes lignes. S. Albert met en vedette les merveilles de la maternité de la Vierge, la plénitude de sa grâce (tout en niant l'immaculée conception) et sa bienfaisance toute-puissante (où cependant Albert n'a pas mis au premier plan la médiation universelle). Ainsi présenté, l'ouvrage du P. G. respecte les perspectives historiques plus fidèlement qu'un exposé systématique qui serait étranger à la pensée d'Albert.

Le dépouillement des sources est très complet : le P. G. exploite avant tout trois opuscules de jeunesse : le *Compendium super Ave Maria*, le *Tractatus de natura boni* (inédits) et les *Quaestiones super « Missus est »* ; le *De incarnatione* (inédit) récemment découvert (cf. *Bull.* II, nº 152) et le début de la Postille sur S. Luc. O. L.

883. I. ORDONEZ O. P. *La doctrina de la transubstanciación en S. Alberto Magno.* — Cienc. tom. 50 (1934) 46-69.

Quelques pages sur les doctrines eucharistiques de Paschase Radbert, Bérenger, Lanfranc, Guitmond, Alger de Liége et, au début du XIII[e] siècle, Guillaume d'Auxerre, introduisent l'exposé de la théorie de S. Albert le Grand sur la transsubstantiation : sa possibilité et sa nature, réfutation des théories contraires (coexistence de la substance du pain avec le corps du Christ, annihilation, adduction), nature de la permanence du Christ sous les accidents eucharistiques et de la permanence de ceux-ci.

La doctrine est fixée d'après le livre 4 du Commentaire des Sentences (qui date de 1249, et non des environs de 1240, comme il est dit p. 58), le *De eucharistia* et le *De sacrificio missae*, ouvrages assez distants du premier. Pourquoi alors ne pas marquer les nuances de l'évolution doctrinale ? On regrettera, ici encore, que l'auteur n'ait pu consulter la première Somme inédite *De sacramentis*, où Albert traite ex professo de notre question. O. L.

884. *Fontes Vitae S. Thomae Aquinatis* cura et labore M.-H. LAURENT O. P., IV. *Processus canonizationis S. Thomae, Neapoli* (Documents inédits publiés par la «Revue thomiste»). — Saint-Maximin, Revue thomiste, s. d. ; in 8, p. 265-407.

Le procès de Naples de 1319 fournit la première série des documents relatifs à la canonisation de saint Thomas, dont le P. L. a entrepris la publication. Il fait suite aux trois *Vitae* publiées par le P. Prümmer (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 2, 1930, p. 465), et a paru en supplément à la *Revue thomiste* de 1932 à 1934. Le texte du procès est édité d'après *Paris Nat. lat. 3112* du XIV[e] s. (= Ms), corrigé çà et là, — le moins possible, et encore pourrait-on réduire les corrections, — à l'aide du texte moins bon et lacuneux des Bollandistes (= B), qui représente un manuscrit romain aujourd'hui perdu (le P. L. dit, sans doute par distraction, deux manuscrits romains). Pour la lettre de Jean XXII instituant l'enquête (p. 269-271), le P. L. a consulté en outre la double copie des Archives Vaticanes. Toutes les pièces sont accompagnées de notes historiques abondantes et précieuses. M. C.

885. M.-H. LAURENT O. P. *Autour du premier procès de canonisation de S. Thomas d'Aquin. Un nouveau manuscrit des Archives Vaticanes.* — Rev. thom. 38 (1933) 273-278.

Le procès de Naples, dont on ne connaissait plus qu'un seul manuscrit

(*Paris Nat. lat. 3112* ; cf. *Bull.* II, n° 884), a désormais un second témoin malheureusement fragmentaire : *Vat. Archiv. Collect. 434 B*, XIVᵉ Il n'est pas à identifier avec le manuscrit romain utilisé par les Bollandistes. Le P. L. en donne une description détaillée. Notre fragment contient, en ses quatorze folios, treize dépositions (première et dernière incomplètes) sur un total de quarante-deux. Elles correspondent aux p. 302-344 de l'édition du même P. L. (voir *Bull.* II, n° 884). M. C.

886. S. THOMAE DE AQUINO *Quaestio de Gratia capitis* (Summae p. III q. 8). Accedunt textus inediti S. ALBERTI COLONIENSIS et ULRICI DE ARGENTINA. Edidit I. BACKES (Florilegium patrist. 40).— Bonnae, P. Hanstein, 1935 ; in 8, 32 p. Mk. 1.20.

Ce fascicule, consacré à la doctrine du corps mystique, contient, outre une question de la *Summa theol.* de saint Thomas d'Aquin (3ᵃ q. 8), des *Quaestiones de incarnatione* inédites, appartenant à la *Summa de creaturis* de saint Albert le Grand, ainsi qu'un chapitre (l. 5 tr. 1 c. 13) également inédit de la *Summa de summo bono* d'Ulrich de Strasbourg. Pour Thomas d'Aquin, on reproduit le texte de l'édition léonine ; pour Albert le Grand, M. B. corrige l'un par l'autre les deux témoins récemment découverts : *Giessen Univ. 720 B. G. XV. 83* (= G) et *Florence Naz. Conv. soppr. G. 5. 347* (= F) ; pour Ulrich, il se sert de *Paris Nat. lat. 35901* (= P), *Rome Vat. lat. 1311* (= R) et *10038* (= S), *Saint-Omer 152* (= O). Dans le choix de ses variantes M. B. semble tenir avant tout compte d critères internes. Même à cet égard on pourrait discuter quelques-unes de ses leçons : p. ex. 18, 21 *multitudinis* ; 19, 15 om. *uni* ; 19, 27 *hic* ; etc. Mais ce sont là des détails. Félicitons-nous plutôt de posséder deux nouveaux inédits. M. C.

887. TH. KAEPPELI O. P. *Die Thomas-Handschriften der Biblioteca Vallicelliana in Rom.* — Arch. Fratr. Praed. 2 (1932) 348-363.

Relevé des manuscrits thomistes de la *Vallicelliana*. Le P. K. décrit en détail les codices *B. 18, B. 75, B. 116, E. 30, F. 41*. Ils contiennent divers écrits, principalement des opuscules, de saint Thomas d'Aquin. *B. 18* porte en outre, f. 101ᵛᵇ-102ʳᵃ, un *Consilium fratris thome de aquino (de usura)*. Il ne s'agit pas de la *Responsio super materia uenditionis*. D'après le P. K. il pourrait s'agir d'une consultation orale, très imparfaitement rapportée. Dans *E. 30* se trouvent deux anonymes intéressants : f. 1ᵛᵃ-2ʳᵇ, *Tractatus de tribus principalibus uiribus anime*, et f. 45ʳᵃ-118ʳᵃ, *Prologus super librum trium uictoriarum* ; puis, f. 10ʳᵇ-11ᵛᵇ, *Tractatus de memoria et reminiscentia* d'Albert le Grand, que le P. K. tient pour un remaniement de *Summa de creaturis* II q. 40-41 ; enfin f. 109ʳᵃ-178ʳᵇ, la réplique de Robert de Colletorto aux *Quaestiones quodlibetales* d'Henri de Gand (cf. *Vat. lat. 987*), réplique interrompue f. 153ʳᵃ-159ᵛᵇ par quatre

Quaestiones anonymes sur l'essence et l'existence. *F. 41* contient, f. 98v-102v, un traité anonyme sur l'eucharistie. M. C.

888. TH. KAEPPELI O. P. *Die Thomas-Handschriften der Biblioteca Casanatense in Rom.* — Arch. Fratr. Praed. 2 (1932) 364-381.

Ces manuscrits sont : *19 (A. V. 29)* XIVe s., *311 (D. V. 26)* XVe s., *445 (B. III. 9)* (cf. *Bull.* II, no 153), *485 (B. IV. 11)* XIVe s. (?), *608 (C. IV. 34)* XVe s., *898 (C. V. 19)* XVe s., *1100 (A. II. 33)* XIVe s., *1387 (B. II. 16)* XVe s., *1533 (C. IV. 20)* XVe s., *1589 (C. III. 22)* XVIe s. (?), *2001 (E. IV. 5)* XIVe s., *3156 (H. IV. 5)* XVe s. Le ms *19* contient, f. 19ra-232vb, une abréviation de la Somme de Guillaume d'Auxerre par Herbert d'Auxerre. Dans *311*, f. 119r-126v, figurent quelques extraits de Pierre de Tarentaise et d'Hugues de Saint-Cher. Le *608* contient, f. 1r-34v, les [*Collationes de uirtutibus*] du dominicain Aldobrandinus et, f. 35r-58v, un remaniement du *De decem praeceptis de* Thomas d'Aquin. Le *3156* est une traduction hébraïque du commentaire sur le *De anima* d'Aristote. Notons que le ms *1387* date le *Contra impugnantes* de 1257 (cf. P. Glorieux, *Bull.* I, no 629). M. C.

889. TH. KAEPPELI O. P. *Zerstreute Autographblätter des hl. Thomas von Aquin.* — Arch. Fratr. Praed. 2 (1932) 382-402.

Description et transcription de deux fragments autographes de saint Thomas : le f. 11r-v de *Rome Casan. 3997 (C. II. 2)* portant le texte *In Boethium de trinitate* q. 5 a. 1 ad 1—a. 2 sed c. ; le feuillet conservé à *Almagro Couv. Domin.* (signalé par le P. G. Théry) et dont le recto, seul étudié, contient *Sent.* IV d. 15 q. 4 a. 4 qa 2 ad 3 — a. 5 resp. ad qam 3. Le P. K. décrit aussi brièvement le folio du *Grande Reliquiario* de San Domenico Maggiore de Naples, qui répond à *C. Sent.* III d. 39 q. 1 a. 5 qa 2 ad 2 — d. 40 q. 1 a. 1 ad 1 ; mais il hésite à y voir un autographe. Le premier fragment provient, comme l'on sait, de *Vat. lat. 9850* ; le second est un reste de l'exemplaire autographe de Sainte-Catherine de Barcelone, aujourd'hui perdu, du Commentaire sur le quatrième livre des Sentences. Le feuillet du « Grand reliquaire » de Naples semble provenir de *Vat. lat. 9851*. Le P. K. donne des fac-similés de *Casan.* f. 11v et du recto du feuillet d'Almagro. M. C.

890. M. GRABMANN. *Der Wissenschaftsbegriff des hl. Thomas von Aquin und das Verhältnis von Glaube und Theologie zur Philosophie und weltlichen Wissenschaft.* — Jahresbericht d. Görresgesellsch. 1932-33 (Köln, Bachem, 1934) 7*-44*.

Considérations générales, mais fort utiles, sur le rapport entre la théologie et la science profane d'après saint Thomas. Mgr G. situe avec bonheur la position thomiste entre celle, insuffisante, de l'augustinisme

traditionnel et celle, trop audacieuse, de l'averroïsme. A l'encontre de la première, il souligne chez saint Thomas l'autonomie respective et la distinction nette, quant à l'objet, aux principes et à la méthode, de l'une et l'autre disciplines ; à l'encontre de la seconde, il établit entre elles un lien organique, une collaboration méthodique et hiérarchisée. Ces vues ne sont pas nouvelles, certes, mais, exposées par Mgr G., elles s'éclairent et s'affermissent de tout l'apport de sa vaste érudition. M. C.

891. R. L. PATTERSON. *The Conception of God in the Philosophy of Aquinas.* — London, G. Allen and Unwin Ltd., 1933 ; in 8, 508 p. Sh. 21.

M. P. sympathise avec saint Thomas, mais il n'est pas pour autant son disciple. Son exposé de la théodicée thomiste n'en est que plus appréciable : ce qu'il perd en profondeur, il le gagne en impartialité. M. P. résume et discute d'abord (*The Existence of God*) les preuves de l'existence de Dieu que Thomas rejette ou adopte ; il expose ensuite (*Negative knowledge of God*) la *via remotionis* et les propriétés négatives de Dieu ; puis (*Positive Knowledge of God*), la *via affirmationis* et l'analogie ainsi que les propriétés positives de Dieu ; enfin (*God and the World*), la création et la providence. Le tout est complété par quelques pages sur la connaissance mystique de Dieu. Nous n'avons pas à nous occuper ici des critiques adressées par M. P. à tels points fondamentaux de la pensée thomiste ni des contradictions auxquelles il croit pouvoir acculer celle-ci. Nous devons nous borner à indiquer que les interprétations et paraphrases de M. P. sont généralement fidèles. Il veut que l'on considère comme centre de son livre les chapitres sur l'intelligence et la volonté divines (p. 284-366), où il croit saisir sur le vif le conflit entre le christianisme de Thomas (notamment la multiplicité des objets connus et voulus par Dieu) et son aristotélisme (notamment l'absolue simplicité de Dieu). Certes, le christianisme et l'aristotélisme que Thomas s'efforce d'harmoniser ne s'appellent pas l'un l'autre, laissés chacun à ses seuls principes propres. Mais Thomas a cru mieux faire que de cacher sous les dehors d'un syncrétisme artificiel un conflit toujours présent ; il a prétendu effectuer une synthèse cohérente et rigoureuse de données disparates, mais non contradictoires. M. C.

892. A. STOLZ O. S. B. *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin* (Studia Anselmiana 1). — Romae, Herder, 1933 ; in 8, 118 p.

Dom S. inaugure brillamment la nouvelle collection du Collège Saint-Anselme. L'interprétation de saint Thomas tentée naguère par le P. Rousselot a jeté quelque désarroi parmi les fervents, historiens ou spéculatifs, de la théologie. Elle a stimulé aussi, à sa manière, la louable curiosité des jeunes touchant la pensée authentique de celui qui ne se laissait approcher, jusqu'en ces derniers temps, qu'à travers une armée de commentateurs plus ou moins brouillés entre eux. Dans le présent

ouvrage, dom S. a la simple audace d'interroger le maître lui-même pour apprendre de lui : 1. si la foi naturelle à la révélation chrétienne est possible ; 2. en quoi consiste et d'où provient la surnaturalité de la foi ; — 3. si et dans quel sens la grâce de foi est éclairante. Suivant ce schéma lumineux, dom S. recueille les réponses, comparant les textes du Commentaire des Sentences avec ceux de la Somme théologique (qui sont quelquefois en désaccord), replaçant les formules, accommodées ou appauvries par l'usage, dans leur contexte doctrinal et psychologique. Les historiens se méfieront un peu, cependant, du rôle que joue dans ce reportage théologique l'appel à la synthèse, aux grands principes, aux intentions, bref à l'élément confidence. Voici, abstraction faite des nuances, les grandes lignes de l'interprétation de dom S. : 1. ce que saint Thomas dit de la foi des démons laisse entrevoir, et ce qu'il dit des hérétiques est loin d'exclure, la possibilité (on ne dit pas : l'existence) d'une foi humaine naturelle (on ne dit pas : scientifique), ayant pour objet la révélation surnaturelle ; 2. la surnaturalité de la foi ou, ce qui revient au même, la nécessité de la grâce de foi résulte, non pas précisément du caractère divin de son objet intentionnel, mais de son rôle dynamique, de sa finalité positive par rapport à la béatitude surnaturelle ; 3. la grâce de foi est lumière, non pas en ce sens qu'elle fasse percevoir des motifs (naturels ou surnaturels) de crédibilité, ou lève en quelque mesure l'inévidence intrinsèque du révélé, mais en ce sens qu'elle donne à notre intelligence, en l'orientant positivement et inchoativement à la vision surnaturelle de Dieu, une connaissance *per connaturalitatem* des vérités révélées, et par conséquent, de leur crédibilité ; cette connaissance est le dernier fondement de la certitude de la foi, et le jugement de crédibilité *sui generis* qu'elle implique n'a rien à voir avec *la* crédibilité, objet de l'apologétique.

Dans son ensemble cette exégèse nous paraît objective. Sur certains points cependant, nous hésitons à suivre dom S. D'abord, son interprétation de la foi des hérétiques s'arrête, à notre sens, à mi-chemin : la foi de l'hérétique (qu'on la considère comme naturelle ou surnaturelle) est pour Thomas une impossibilité psychologique, parce que le motif formel de la foi, lequel est essentiel à *toute* foi, est irrémédiablement absent. En second lieu, nous estimons que l'explication de la surnaturalité de la foi *ex finalitate* peut et doit se réduire, selon saint Thomas, à une *specificatio ex obiecto*; sans renier aucunement ses idées, dom S. aurait pu maintenir cette terminologie en substituant à l'*obiectum fidei* des thomistes un objet plus conforme à la doctrine de saint Thomas. Enfin, complètement d'accord touchant le rôle de la foi-lumière, nous faisons une réserve concernant sa nature : la *connaturalitas*, telle que l'entend saint Thomas, n'est éclairante que très improprement, c'est-à-dire à la manière de l'instinct et de l'*habitus* vertueux ; il serait excessif de lui attribuer une place centrale dans la doctrine thomiste sur la foi. M. C.

893. J. DE BLIC. *La théorie thomiste de l'option morale initiale.* — Rev. Sc. relig. 13 (1933) 325-352 (à suivre).

M. de B. échelonne d'abord, selon l'ordre chronologique, les textes où

S. Thomas d'Aquin affirme que l'enfant, arrivé à l'âge de discrétion, doit aussitôt s'orienter vers le bien. M. de B. prouve que S. Thomas songe bel et bien à un enfant, au sens strict, qui commence à user de sa raison, et non à un adulte par l'âge, mais qui serait resté enfant au spirituel. Mais alors comment S. Thomas a-t-il pu demander d'un enfant de 7 à 14 ans de s'engager à fond dans le bien moral ? M. de B. remarque d'abord que cette thèse n'a jamais été traitée ex professo par S. Thomas, que celui-ci n'est pas toujours très affirmatif, que la thèse ne semble pas avoir des racines bien profondes dans le système thomiste, que d'ailleurs l'obligation de s'orienter vers Dieu n'implique pas nécessairement un acte de charité proprement dite. Il faudra, pour résoudre le problème, examiner la pensée de S. Thomas sur la possibilité d'actes honnêtes antérieurement à la première justification. On attend avec impatience la fin de cet article qui doit exposer ce dernier point. O. L.

894. K. Schmeider. *Die Synderesis und die ethischen Werte.* — Philos. Jahrb. 47 (1934) 145-153.

Aperçu sommaire des vues de S. Thomas d'Aquin sur la syndérèse (nature, contenu, propriétés, rapports avec la conscience, portée pratique). O. L.

895. D. E. Sharp. *The 1277 Condemnation of Kilwardby.* — New Schol. 8 (1934) 306-318.

L'on sait que, pour légitimer la condamnation portée par lui le 18 mars 1277 contre maintes thèses thomistes, Robert Kilwardby adressa un long mémoire justificatif à Pierre de Conflans, en ajoutant, pour chaque proposition, les raisons philosophiques de leur condamnation. C'est l'exposé de ces raisons que résume Miss Sh., en l'illustrant, à l'occasion, de textes du Commentaire des Sentences et du *De ortu scientiarum* de Robert lui-même. O. L.

896. F. M. Delorme O. F. M. *Trois chapitres de Jean Peckam pour la défense des ordres mendiants.* — Studi francesc. 29 (1932) 47-62, 164-193.

Dans ses Questions disputées et dans des traités spéciaux, Jean Pecham est intervenu à maintes reprises dans la querelle entre réguliers et séculiers. Ces documents sont édités, sauf le plus important, le *Tractatus pauperis*, dont on n'a fait connaître jusqu'à présent que des fragments : A. G. Little en a extrait des morceaux choisis et le P. A. Van den Wijngaert en a publié les six premiers chapitres. Des sept chapitres restés inédits, le P. D. en donne ici trois, les chapitres 7 à 9. Édition toute provisoire sans doute, basée sur deux seuls manuscrits (*Florence Laur. S. Croce Plut. 31 sin. 3* et *36 dext. 12*), mais qui rendra service en attendant l'édition complète et définitive. H. B.

897. J. Hoffmans. *Les quodlibets treize et quatorze de Godefroid*

de Fontaines. Texte inédit (Les Philosophes belges 5, 3-4). — Louvain, Institut sup. de Philosophie, 1935 ; in 4, p. 169-440. Fr. 50.

Voici que s'achève l'édition des 14 quodlibets de Godefroid de Fontaines. L'édition du quodl. 13 s'est faite d'après les mêmes mss que celle des quodl. 10-12 (cf. *Bull* II, nos 699-700). Celle du quodl. 14 s'est basée en outre sur *Vat. lat. 1031*. Nous n'avons vu nulle part utilisés C et Z signalés p. 432. On trouvera ici la table générale des matières et la table des auteurs cités dans l'édition des quodl. 11-14.

Au point de vue doctrinal, on remarquera la q. 1 du quodl. 13 soulignant le caractère avant tout spéculatif de la science théologique, et surtout la plus grande partie du quodl. 14 consacrée à la justice générale et à la justice légale. O. L.

898. M. GRABMANN. *Studien über den Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat.* — Sitzungsber. Bayer. Ak. Wiss. Philos-hist. Abt. 1934, Heft 2 (München, Verlag der Bayer. Ak. Wiss., 1934 ; in 8, 163 p.).

L'influence de la philosophie aristotélicienne, et plus spécialement de l'Éthique et de la Politique, s'exerce à des degrés divers sur les nombreux théologiens — de S. Thomas à Bellarmin — qui traitent des relations de l'Église et de l'État. On ne fait pas seulement appel à Aristote pour justifier philosophiquement l'un ou l'autre système, mais bien pour tous, fussent-ils diamétralement opposés. Pour rendre la chose plus saisissante Mgr G. classe ces systèmes en trois catégories et il étudie successivement l'influence d'Aristote chez les modérés, c'est-à-dire chez les auteurs qui préparent la doctrine du pouvoir indirect, ensuite chez les tenants de l'absolutisme impérial, enfin chez les extrémistes de la doctrine hiérocratique. L'auteur a jugé superflu de reprendre en détails les nombreuses études parues sur chacun des théologiens cités ; il se borne à en donner un bref et complet *status quaestionis*, s'arrêtant plus longuement à quelques traités inédits. Ce qui fait de cette étude une source de textes inédits et de résultats nouveaux, en même temps qu'une synthèse remarquable de précision et d'exactitude.

Voici quelques renseignements à noter. Chez les modérés (chap. I), après S. Thomas, l'auteur étudie longuement Remigio de' Girolami d'après *Florence Naz. 940, C 4*, Remigio complète les arguments scripturaires par des emprunts à Aristote et il les classe d'après les différentes formes de causalité. Parmi les défenseurs de l'absolutisme impérial (ch. II) Mgr G. choisit avec raison Marsile de Padoue, chez qui l'influence aristotélicienne est manifeste, bien qu'il y ait lieu de l'étudier de fort près comme l'a montré M. de Lagarde (voir *Bull.* II, no 297). Les défenseurs de l'absolutisme papal, du pouvoir direct, sont nombreux (ch. III). En fait d'inédits étudiés par Mgr G. il faut citer : 1. le *De Dei potestate infinita et de Christi potentia et Christi vicarii potestate ad Sixtum IV* de Dominique de San

Severino (*Vat. lat. 1007*), dont un important extrait est reproduit (p. 73-76) ; 2. les écrits de Guido Vernani de Rimini, parmi lesquels un commentaire d'Aristote (*Vat. lat. 1172*) et un commentaire de la bulle *Unam sanctam* (*Florence Naz. J. X 51*) édité en appendice ; 3. les écrits de Dominique de Dominicis (de Venise) ; 4. le *Defensorium ecclesiae et status ecclesiastici* de Rodrigue Sanchez de Arevalo (*Vat. lat. 4106*) ; 5. le *De ecclesiastica potestate* de Laurent d'Arezzo, édité en appendice d'après *Vat. lat. 4110* (ce traité était simultanément édité par K. Eckermann : voir *Bull.* II, n° 907). L'auteur termine par un bref aperçu de la doctrine du cardinal Jean de Torquemada. J. L.

899. B. NARDI. *Saggi di filosofia dantesca* (Biblioteca pedagogica antica e moderna italiana e straniera 57). — Milano, Soc. ed. Dante Alighieri, 1930 ; in 12, XII-380 p. L. 16. XIVes.

M. N. a réuni dans ce volume une série d'études, plus ou moins anciennes mais toutes mises à jour, parues dans diverses revues italiennes. Il suffira d'en rappeler le titre : *La dottrina delle macchie lunari nel secondo Canto del Paradiso* (*Cultura filosofica* 1917), *Dante e Pietro d'Abano* (*Nuovo Giorn. dantesco*, t. 4), *Raffronti fra alcuni luoghi di Alberto Magno e di Dante* (*Giorn. stor. Letter. ital.* 1922), « *La novità del suono e 'l grande lume* » (*Nuovo Giorn. dantesco*, t. 2), *Le citazioni dantesche del « Liber de Causis »* (*Giron. crit. Filos. ital.* 1924), *Dante e Alpetragio* (*Giorn. dantesco* 1926), *Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco* (*Giorn. stor. Letter. ital.* 1921), *Il mito dell'Eden* (*Giorn. dantesco* 1922). On connaît, surtout par ses récentes controverses avec le P. Busnelli (voir *Bull.* I, n° 337, II, n° 626), la méthode et les tendances de M. N. Avec beaucoup d'érudition il entend marquer les attaches de Dante avec la pensée grecque, patristique, arabe ou scolastique. Si l'on se souvient — et M. N. est le premier à nous le rappeler — qu'il s'agit moins de déterminer les sources directes de Dante que de suggérer des rapprochements et souligner des affinités de pensée, la méthode est utile et elle a l'avantage incontestable d'élargir les horizons. M. N. enregistre avec prédilection l'influence du néoplatonisme.

A ces études anciennes, M. N. en a joint trois nouvelles. Dans la première, *L'arco della vita* (p. 123-153), le théologien pourra recueillir quelques détails de christologie ou quelques aperçus sur l'influence des corps célestes. La seconde, *La dottrina dell'Empireo nella sua genesi storica e nel pensiero dantesco* (p. 189-239), lui sera plus utile : après avoir tracé les voies qui ont conduit jusqu'au moyen âge l'idée d'empyrée et les transformations auxquelles elle fut soumise, M. N. montre comment les scolastiques l'ont adoptée pour des raisons plus théologiques que scientifiques, et comment, dans le *Convivio*, la *Divina commedia* et la Lettre à Can Grande, Dante se fait de l'empyrée l'image d'une lumière purement intellectuelle, identique à l'âme du monde des néoplatoniciens et trait d'union entre Dieu et l'univers sensible.

La troisième étude est consacrée à la politique : *Tre pretese fasi del pensiero politico di Dante* (p. 309-345). Elle est tout entière destinée à

réfuter — avec succès, semble-t-il, — la théorie de F. Ercole, qui distingue trois phases successives dans la pensée politique de Dante. Celui-ci n'a pas évolué en accentuant davantage l'indépendance de l'Empire à l'égard de l'Église, ni en dénonçant avec plus d'âpreté la responsabilité de la papauté ; ces idées étaient siennes dès le *Convivio*. M. N. en profite pour apporter quelques précisions sur les dates à assigner aux divers traités du *Convivio*, à la *Monarchia* et à la *Commedia*. H. B.

900. D. BIGONGIARI. *CR de B. Nardi, Saggi di filosofia dantesca* (voir *Bull.* II, nº 899). — Speculum 7 (1932) 146-153.

Longue série de critiques de détails. C'est la rançon de la méthode de M. Nardi, qui a accumulé les rapprochements sans toujours en serrer le sens de très près. Notons les discussions au sujet de l'arc de la vie (image inspirée, non d'Aristote, mais de Ptolémée), des processions trinitaires (doctrine traditionnelle ; point n'est besoin de recourir à Plotin et Proclus), de la Fortune, de la matière première, de la nature des corps célestes chez Averroès, de la création médiate. Un autre reproche à M. Nardi est d'avoir cité certains textes — même selon les éditions modernes — sans s'enquérir du sens qu'ils pouvaient avoir ; M. B. donne quelques exemples de corrections nécessaires. H. B.

901. B. NARDI. *CR de E. Pasteris, Astrologia e libertà nella Divina Commedia* (voir *Bull.* I, nº 1086). — Giorn. stor. Letter. ital. 99 (1932) 301-308.

M. N. est d'avis qu'une connaissance plus précise des problèmes qui se posaient à l'esprit de Dante et qui étaient agités dans les écoles de son temps eût permis à M. Pasteris d'écrire une étude plus serrée et plus fructueuse. Il en donne quelques exemples, à propos de l'union des intelligences séparées aux corps célestes, de la connexion entre la doctrine de l'influence des corps célestes et celle de la création médiate, de la création de la matière première privée de forme, de l'origine de l'âme, de la liberté humaine, etc. On y trouvera énoncées la plupart des théories développées ailleurs (voir, entre autres, *Bull.* II, nº 899) par M. N.
H. B.

902. K. BRETHAUER. *Neue Eckharttexte und Mystikerhandschriften.* — Zeitschr. deutsches Altert. deutsche Liter. 69 (1932) 241-276.

Description de quelques manuscrits mystiques dont la plupart contiennent des textes d'Eckhart. Ce sont *Wiesbaden Landesbibl. 51, Göttingen Univ. theol. 285* et *292, Berlin Staatsbibl. germ. 4º 1486, Trèves Stadtbibl. 303, Brême Staatsbibl. a. 31* et *c. 18*. Tous les renseignements utiles au sujet de ces textes (éditions, autres manuscrits, divergences, particularités de langue etc.) sont notés avec une remarquable précision.

M. B. édite en appendice, d'après *Brême c. 18*, deux sermons d'Eckhart, (*Man liset von s'germanus*, différent de Pfeiffer 83, et Pfeiffer 109 : *Unse*

herre ih's xps dy hub uf sine ougen) et le sermon 24 de Jostes (*In principio erat verbum*) avec les variantes de *Nuremberg Stadtbibl. Cent. IV 40*, le seul ms connu jusqu'ici. Pour finir, le tableau des principales variantes et la finale propre à ce même ms de Brême de la pièce *Die Blume der Schauung* éditée par W. PREGER, *Geschichte der deutschen Mystik*, t. II, p. 426-434. H. B.

903. W. SCHNEIDER-WINDMÜLLER. *Staat und Kirche im Defensor Pacis des Marsilius von Padua.* — Bonn, L. Röhrscheid, 1934 ; in 8, 36 p. Mk. 1.50.

L'auteur a comme principal objectif de montrer que Marsile de Padoue s'est mis résolument sous le patronage d'Aristote. Il applique à l'Église les données philosophiques sur l'État et de la confrontation des deux sociétés découlent leurs relations mutuelles.

Ce n'est cependant pas chez Aristote que Marsile a trouvé sa préférence pour le régime démocratique. Écrite en 1931, cette brève étude n'a pu faire usage de l'article de G. de Lagarde (cf. *Bull.* II, n° 297), qui a eu le grand mérite de signaler le changement d'orientation donné par Marsile à l'aristotélisme politique. J. L.

904. A. COVILLE. *Évrart de Trémaugon et le Songe du Verger.* — Paris, E. Droz, 1933 ; in 8, 83 p.

M. C. propose comme auteur du *Songe* Évrart de Trémaugon, docteur en droit civil et ecclésiastique, professeur à la faculté de Décret à Paris, évêque de Dol. Il cherche une première preuve de sa thèse dans la concordance parfaite entre les renseignements biographiques et l'explicit du *Somnium*. Une seconde dans le fait que Charles V n'ayant plus Ancel Choquart, il dut le remplacer par un autre spécialiste, qui ne peut être qu'Évrart (p. 27). Ce n'est vraiment pas très convaincant. Une autre preuve serait l'étroite relation qu'il y a entre le *Somnium viridarii* et le *Somnium* de 1372 de Jean de Legnano, qui fut le maître d'Évrart. M.C. a fort bien étudié ces relations, mais nous ne voyons pas comment ce rapprochement peut constituer « peut-être la plus forte preuve qu'Évrart est l'auteur du *Songe du Verger* » (p. 32). Était-il donc le seul capable d'emprunts à Jean de Legnano ? L'admiration profonde que l'auteur du *Songe* a pour Charles V doit avoir été celle d'Évrart (p. 32). Enfin, dernière preuve, toute l'érudition de l'auteur, sa connaissance des canonistes et des juristes sont d'un juriste et d'un universitaire qui doit être Évrart. Ce raisonnement nous paraît, comme le précédent, bien faible. Quelle est donc, dans cet étalage d'érudition, la part qui revient en propre à l'auteur ? Il n'y a là que le procédé habituel à l'époque, c'est-à-dire, copie de l'Hostiensis, de Marsile de Padoue et de Guillaume d'Ockham.

Le *Somnium* fut traduit et remanié un an après sa publication (1377) et il devint le *Songe du Verger*. M. C., en une étude fort précise et riche de détails nouveaux, compare les deux textes. Il conclut que le *Songe* latin et le *Songe* français sont du même auteur. Nous ne pensons pas que

M. C. fera admettre définitivement l'attribution de cette œuvre à Évrart de Trémaugon. La question reste entière.

Dans un compte rendu de cet ouvrage, M. G. de Lagarde fait remarquer que le texte : *sic diximus in testamento facto coram principe*, — auquel M. C. attribue une grande valeur et dont il déduit l'assistance de Charles V au cours de l'auteur, — n'est en réalité qu'une copie littérale de Bartole de Sassoferrato (cf. *Rev. hist. Droit franç. étr.*, 4e série, 12, 1933, p. 772).

J. L.

XVe s. **905**. A. COVILLE. *Jean Petit*. La question du tyrannicide au commencement du XVe siècle.— Paris, A. Picard, 1932 ; in 8, XI-613 p.

Jean Petit, maître ès arts et en théologie de l'université de Paris, s'efforça en 1408 de justifier Jean sans Peur, duc de Bourgogne, de l'assassinat du duc Louis d'Orléans. C'est à la « Justification du duc de Bourgogne » que M. C. consacre son important volume. Pour pouvoir apprécier exactement ce document il fallait refaire l'histoire de son auteur (chap. 1 et 2), celle de la composition du traité (chap. 3 à 6). Il fallait le replacer dans l'ambiance historique et doctrinale, marquer les réactions diverses qu'il suscita (chap.7 à 15). L'auteur a pleinement réussi, et son travail de recherche comme son exposé méritent les plus grands éloges.

Pour l'histoire des doctrines, Jean Petit n'offre pas grand intérêt. Il formule sa thèse en syllogisme : Il est licite et méritoire de mettre à mort celui qui est un vrai tyran, traître coupable de lèse-majesté ; or le duc d'Orléans l'était ; donc. La majeure se prouve par l'accumulation des principaux textes en faveur du tyrannicide ; l'Écriture, Aristote, Sénèque, Boccace, S. Augustin, mais surtout Jean de Salisbury, S. Thomas, Nicolas Oresme lui serviront. En fait il y trouvera peu de textes catégoriques. Jean Petit se montre dans cette affaire homme sans scrupule ; la vérité historique ou doctrinale lui importe peu, il défend cette thèse pour plaire à son maître.

M. C. nous retrace fort bien les séances du concile de Constance qui s'occupèrent de la question du tyrannicide, auxquelles Gerson prit une part active, et d'où sortit la condamnation du *Quilibet tyrannus*. On doit ajouter aux documents utilisés le mémoire de Thierry de Niem sur le tyrannicide, récemment édité par H. Heimpel (voir *Bull.* I, no 862).

J. L.

906. D. SCARAMUZZI O. F. M. *Una singolare « Somma teologica francescana » inedita del '400*. — Studi francesc. 29 (1932) 85-88.

La somme théologique que présente le P. S. n'a pas en elle-même de valeur particulière. C'est une compilation où l'on retrouve surtout Pierre d'Aquila (et à travers lui Duns Scot), S. Bonaventure, Alexandre de Halès, Richard de Mediavilla, et aussi S. Thomas. Elle révèle une certaine tendance à la conciliation des grands docteurs franciscains entre eux, et de ceux-ci avec S. Thomas. Le P. S. donne une rapide idée de son contenu

d'après *Naples Naz. VII D 17*, manuscrit originaire des Abruzzes et dû à diverses mains de la fin du XIVe siècle et de la première moitié du XVe. H. B.

907. K. Eckermann. *Studien zur Geschichte des monarchischen Gedankens im 15. Jahrhundert* (Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte 73). — Berlin-Grunewald, W. Rothschild, 1933 ; in 8, xiv-171 p. Mk. 8.

Ce qui intéresse ici l'auteur ce n'est pas tant le problème des relations entre les deux pouvoirs que l'activité doctrinale en faveur des idées monarchiques dans l'Église, à une époque où semble triompher l'esprit plus démocratique des théories conciliaires. Un chapitre préliminaire étudie à ce point de vue deux auteurs peu connus. Le premier, Laurent d'Arezzo, écrivit trois traités, *De ecclesiastica potestate, De potestate papae, De potestate interiorum praelatorum* (*Vat. lat. 4110-4114*). Compilateur, il ne prend parti pour aucune des théories en cours ; il incline cependant vers les théories monarchiques et la suprématie du pape. En appendice Melle E. édite le premier de ces traités. Mgr Grabmann en faisait autant ailleurs (cf. *Bull.* II nº 898) mais, il faut l'avouer, avec plus de soin.

Du second auteur, le franciscain Louis de Fréjus (de Strasoldo), on connaît le *De regia ac papali potestate* (1434), également édité en appendice (ce n'est qu'une copie sous forme de dialogue du traité de même nom de Jean Quidort, avec suppression des passages injurieux envers l'empire), et un autre dialogue, *De papali potestate* (1431), conservé dans *Vat. lat. 4143*, f. 1-27, entièrement repris de Pierre Olieu. En fait, personnage de peu d'importance.

La majeure partie du travail est consacrée à l'étude du canoniste Antoine de Rosellis, surnommé *monarcha iuris*. Né en 1381 (et non en 1386 comme l'écrit Melle E., puisqu'en 1407 il avait 26 ans), il enseigne à Bologne et à Padoue, et passe sa vie au service d'Eugène IV. Il défend dans sa *Monarchia* les thèses curialistes contre les théories conciliaires. Il revendique une centralisation absolue du pouvoir papal mais aussi l'entière indépendance du pouvoir civil à l'égard de la papauté, ce qui lui valut une condamnation en 1491. Melle E. relève à plusieurs reprises les concessions qu'Antoine de Rosellis s'est vu forcé de faire aux théories conciliaires. Au total ce travail constitue une bonne contribution à la connaissance de cette période, mais il manque parfois de clarté dans le plan et l'exposé. J. L.

908. L. Meier O. F. M. *Die Lehre vom Primat in der deutschen Franziskanertheologie des ausgehenden Mittelalters.* — Franzisk. Stud. 19 (1932) 269-291.

Ceci n'est qu'une esquisse de tout le défrichement qu'il y aurait à entreprendre si l'on voulait être renseigné avec certitude sur la doctrine des franciscains allemands dans la question de la primauté papale. L'attitude hostile des théologiens, franciscains et autres, réfugiés à la cour

de Louis de Bavière a-t-elle exercé sur eux quelque influence ? Ont-ils eu, à leur tour, quelque part dans la préparation de la Réforme, comme on l'a dit parfois ? Pour résoudre ces questions de nombreux travaux d'analyse seraient au préalable nécessaires. Le P. M. en énumère quelques-uns, et pour le reste doit se contenter de coups de sonde dans les écrits de quatre ou cinq franciscains d'Erfurt. Il examine surtout une question anonyme de *Clm 9027* : *Utrum Ecclesia religione varia Spiritus Sancti congregata iuste temporalibus propriis et communibus gaudeat dotata.* L'auteur n'est autre que Jean Bremer : le P. M. le soupçonnait naguère (voir *Bull.* I, n° 1193), aujourd'hui il en est convaincu ; mais la preuve n'en sera développée que plus tard. Les autres œuvres de Bremer sont en parfait accord de doctrine avec cette pièce. Le P. M. interroge encore Kilian Stetzing, Nicolas Lakmann et une réportation anonyme sur le IVe livre des Sentences, originaire d'Erfurt : tous professent clairement la primauté doctrinale et juridictionnelle du pape. Seul Matthias Doering, dans sa *Confutatio primatus Papae,* fait entendre une voix discordante et plaide en faveur de la supériorité du concile.

Bien des précisions seraient sans doute à apporter sur la nature et les limites de la primauté reconnue au pape par ces auteurs. Mais, nous l'avons dit, ceci n'est qu'une première ébauche et un programme.

H. B.

909. W. J. KUHLER. *De betrouwbaarheid der geschiedschrijving van Thomas a Kempis.* — Nederl. Archief Kerkgeschied., n. s. 25 (1932) 49-68.

Thomas a Kempis historien nous intéresse ici moins en lui-même que comme auteur d'une vie de Gérard Groote. Car c'est à l'examen de cette *Vita Gerardi Magni*, la première de la série des *Vitae* contenues dans le *Dialogus noviciorum*, que M. K. consacre la majeure partie de son étude. Thomas a Kempis, qui n'a plus connu personnellement Gérard Groote, a-t-il fait usage de sources écrites ? Pour démêler la question M. K. reprend la comparaison entre la *Vita* de Thomas et celle, souvent littéralement parallèle, de Pierre Horn. Lorsque, en 1909, il éditait cette dernière, M. K. la croyait dépendante de Thomas ; aujourd'hui un nouvel examen l'a convaincu — et cette conviction sera partagée par le lecteur — que Horn n'a pas copié Thomas, mais que tous deux dépendent plutôt d'un original perdu, écrit avant 1421 car une autre vie rimée de cette date s'en inspire également. On peut d'ailleurs trouver une allusion à cette vie primitive dans le *Chronicon* de Thomas.

La généalogie des *Vitae* de Gérard Groote se trouve ainsi éclaircie. Thomas dut écrire la sienne vers 1440. Poursuivant un but d'édification, il laisse volontiers tomber ce qui pourrait nuire à la mémoire de son héros. La même tendance se retrouve dans les autres vies du *Dialogus* ; mais là, il s'agit de personnages qu'il a bien connus et son originalité est certaine.

H. B.

910. A. CONDAMIN S. J. *Critique interne et témoignage des ma-*

nuscrits. Debetur gratia ou dabitur ? Im. Christi, II, ch. X, 2. — Rech. Sc. rel. 23 (1933) 328-330.

Dans l'autographe de Bruxelles et la plupart des éditions de l'*Imitation* on lit au livre 2 ch. 10, 2 : *Semper enim debetur gratia digne gratias referenti : et auferetur ab elato, quod dari solet humili.*

Pour des raisons de critique interne (saine doctrine, ton de tout le chapitre, équilibre de la phrase, parallélisme de Mc 4, 25) le P. C. préférerait *dabitur* au lieu de *debetur*. Le passage d'une leçon à l'autre s'explique très facilement. Le P. C. n'examine pas la tradition manuscrite ; il se contente, après le P. van Ginneken, d'apporter en faveur de la restitution *dabitur* le témoignage du ms de Lübeck (cf. *Bull.* I, n° 948) qui porte : *wert gheven.* H. B.

911. R. Rysavy O. F. M. *Die erste Hussitenmission des heiligen Johannes von Capistrano in Mähren (1451).* — Franzisk. Stud. 19 (1932) 224-255.

Au printemps de 1451 le pape Nicolas V délégua en Bohême Jean de Capistran pour y collaborer avec Nicolas de Cues à la conversion des Hussites. Après un mois passé à Vienne, le nouveau légat prêcha, d'août à octobre, à Brünn, Olmütz, Znaim et autres lieux. Sa parole souleva l'enthousiasme des foules et provoqua des conversions retentissantes. Elle émut aussi les chefs husssites, qui cherchèrent par tous les moyens, à enrayer ce succès.

C'est cette première mission en Moravie que raconte le P. R. Son exposé est bien documenté aux sources et à la littérature tchèques. Jean de Capistran était un farouche adversaire de la communion sous les deux espèces et des *Compactata* en général. On eût aimé que le P. R. précisât davantage sa position doctrinale et marquât dans son apostolat la mise en œuvre des idées exprimées dans son *De Papae et Concilii sive Ecclesiae auctoritate.* Un parallèle n'eût pas été non plus sans intérêt entre Jean de Capistran et Nicolas de Cues, ces deux hommes si différents de méthode et de tempérament.

L'étude du P. R. a été traduite en français sous le titre : *Les premières missions de S. Jean Capitran chez les Hussites en Moravie (1451)* dans *Études francisc.* 46 (1934) p. 631-643 ; 47 (1935) p. 41-57. H. B.

912. A. Vaccari S. I. *La lettura della Bibbia a la vigilia della Riforma protestante.* — Civ. catt. 84, III (1933) 313-325, 429-440.

Est-il vrai qu'à la veille de la Réforme la Bible était un livre ignoré du peuple ou du moins fermé pour lui ? Le P. V. n'a pas de peine à montrer qu'il y a là plus qu'une exagération. Le nombre de traductions de la Bible en langue vulgaire que l'on trouve en Allemagne, en Italie et en France dès avant 1500 suffit à le démontrer. On aimerait cependant que le P. V. fasse une distinction plus nette entre les traductions de la Bible et ses

succédanés. Il existe en effet toute une littérature populaire, tel le *Neue Ee*, qui ne dérive qu'indirectement de la Bible et s'inspire de l'*Historia scholastica*. D'autre part certaines parties de la Bible ne sont-elles pas laissées un peu dans l'ombre, par exemple les épîtres de S. Paul ? En d'autres termes on aimerait que l'auteur complétât son étude en nous disant : 1. sous quelle forme la Bible était surtout connue du peuple ; 2. quelles parties de la Bible lui étaient familières. B. B.

XVIe s. **913**. E. WEIL. *Die Philosophie des Pietro Pomponazzi*. — Arch. Gesch. Philos. 41 (1932) 127-176.

M. W. n'a pas le dessein de présenter un exposé complet et détaillé de la philosophie de Pomponazzi, mais une vue générale où le relief soit laissé aux lignes maîtresses du système. Tout en respectant le développement de la pensée, il a parfaitement réussi à en montrer la cohérence et à en souligner les aspects originaux.

Le point de départ de la réflexion philosophique chez Pomponazzi est la notion de l'âme. Le souci de sauvegarder l'unité de l'âme, comme l'unité du composé humain en général, de ne pas se limiter à un aspect, — le côté intellectuel, — pour en déterminer la nature, domine toute sa théorie et la fait aboutir à cette conclusion que l'âme est *simpliciter mortalis, secundum quid immortalis*. De là découle la solution du problème de la fin de l'homme et de son bonheur : la fin de l'individu est de remplir son rôle dans l'ensemble de l'humanité, comme un organe particulier remplit sa fonction propre dans un corps ; la vertu est à elle-même sa récompense et le vice son châtiment.

M. W. analyse ensuite le concept de nature tel qu'il se dégage du *De naturalium effectuum admirandorum causis sive de incantationibus* ; puis, d'après le *De fato, libero arbitrio et de praedestinatione*, il montre comment Pomponazzi est amené à nier la liberté et dans quel sens il faut entendre cette négation. Beaucoup de problèmes y sont touchés : la providence divine, l'action médiate de Dieu sur le monde sublunaire par le canal des intelligences et des corps célestes, la valeur scientifique de l'astrologie et l'explication des miracles et des prophéties, l'efficacité de la prière, la cause du mal physique et moral, la place de Dieu dans l'ensemble du cosmos, etc. M. W. a écarté délibérément — séparation toujours quelque peu arbitraire — les problèmes proprement théologiques. D'autre part il a pris soin de marquer les points précis où Pomponazzi s'écartait d'Aristote, parfois aussi de saint Thomas ou d'Averroès. Quelques bonnes pages finales situent Pomponazzi dans le courant de la Renaissance, à l'opposé de Pic de la Mirandole ou de Marsile Ficin. H. B.

914. M.-J. CONGAR O. P. *La date de la mort du Cardinal Cajétan (10 août 1534)*. — Angelicum 11 (1934) 603-608.

Interrogeant les historiens de Cajetan, le P. C. constate que ceux-ci font mourir le cardinal aux dates les plus diverses : plusieurs le 9 août 1534, d'autres dans la nuit du 10 au 11 ou du 9 au 10, d'autres le 9 sep-

tembre ou même le 10 octobre. L'examen des documents les plus dignes de foi permet de trancher la question. Une lettre de Sanchez, ambassadeur de Ferdinand I, roi de Hongrie, écrite de Rome huit jours après l'événement, et le récit de Flavio, secrétaire particulier du cardinal et témoin oculaire, plaident en faveur du 10 août dans la matinée. Le testament de Cajetan est daté de la veille, 9 août. Les données plus sujettes à caution de l'Obituaire de Padoue et de l'inscription funéraire de Cajetan doivent céder le pas devant la fermeté de ces attestations. H. B.

915. J. B. SCOTT. *The Spanish Origin of International Law. Part. I. Francisco de Vitoria and his Law of Nations* (Publications of the Carnegie Endowment for International Peace, Division of International Law, Washington). — Oxford, Clarendon Press, 1934 ; in 4, 19ª-288-CLVIII p. et 3 pl. Sh. 15.

L'idée de l'origine espagnole du droit international et la reconnaissance de François de Vitoria comme son fondateur progresse et s'impose de plus en plus. Les trois volumes qui paraîtront sous le titre général : *The Spanish Origin of International Law*, en sont une nouvelle preuve. Ils étudieront Vitoria, Balthazar Ayala et Pierino Belli. Signée du savant juriste M. S. et accueillie par la Fondation Carnegie, la présente étude sur Vitoria prend une signification très précise dont se réjouiront les juristes et les historiens espagnols. Ce volume peut être considéré comme la présentation officielle faite au monde anglo-saxon par le juriste le mieux qualifié à cet effet de la personne et de l'œuvre du grand dominicain espagnol, du fondateur du droit international, et de l'importance de ces écrits pour l'histoire des doctrines juridiques et la vie internationale actuelle.

L'auteur ne cherche pas à faire une étude approfondie d'un aspect particulier de la doctrine de Vitoria, mais il s'applique à tracer un large tableau de l'époque où il vécut, de sa personne et de son œuvre. Il s'inspire des nombreux travaux déjà parus sur le sujet et en particulier des ouvrages du P. Getino. Le fait des grandes découvertes est plus spécialement étudié, car il est cause des nombreux problèmes que Vitoria aura à résoudre au cours de ses *Relectiones*. Chaque *Relectio* est analysée en détails et certaines questions, telles la guerre, le droit naturel, le libéralisme de Vitoria, sont traitées en chapitres séparés. On regrettera que M. S. ne fasse pas un plus grand usage des monographies et des articles parus.

Les appendices forment une part importante de l'ouvrage. Ils contiennent la traduction anglaise de quatre *Relectiones* (*De Indis noviter inventis, De iure belli, De potestate civili, De potestate Ecclesiae*) et de deux fragments du commentaire de la *Summa theologica* (*de jure gentium et naturali, de bello*). J. L.

916. M. TORRES. *La sumisión del soberano a la ley en Vitoria, Vásquez de Menchaca y Suárez.* — Anuario Asociación Francisco de Vitoria 4 (1931-32) 129-154.

Le problème envisagé ici est d'une réelle importance, car il sera résolu en fonction de la théorie générale que l'on admet sur l'origine du pouvoir et sur la conception de l'État, et la solution adoptée commandera, pour une bonne part, la question du tyrannicide. Dans une longue introduction l'auteur résume les positions prises au moyen âge. A la conception d'une autorité qui s'identifie à la personne du souverain on oppose celle qui identifie l'autorité à la fonction publique. Dans ce cas le prince est soumis aux lois, et à ses droits s'ajoutent ses devoirs envers la communauté. Certains distinguent la part du droit naturel et celle du droit positif; d'autres, comme S. Thomas, parlent de *vis coactiva* pour les sujets et de *vis directiva* pour l'autorité.

Dans le *De potestate civili* Vitoria soutient que le souverain est soumis aux lois ; dans le *De potestate papae et concilii* il admet la distinction de S. Thomas. Vázquez de Menchaca sera plus absolu : *Rex est propter regnum* ; il est donc soumis aux lois car ainsi il sauvegarde le bien commun, but de la loi. Il peut se faire cependant que le peuple dispense le souverain, ou qu'il renonce au droit d'exiger cette soumission. Le souverain pourra s'en dispenser en matière de peu d'importance. J. L.

917. H. LENNERZ S. I. *Das Original von Massarellis erstem Diarium*. — Gregorianum 15 (1934) 573-576.

Le P. L. a retrouvé dans *Rome Arch. Univ. Grégor. 694* l'original autographe du premier journal de Massarelli au concile de Trente, que Merkle avait cherché en vain pour son édition du *Concil. Trident.* I, p. 151-399. Il sera maintenant facile de vérifier cette édition, basée sur trois copies, et de la corriger au besoin.

Le P. L. décrit sommairement le manuscrit et signale une copie du même premier journal dans *Arch. Univ. Grégor. 607*, et dans *606* une copie des deuxième, troisième, quatrième et sixième. H. B.

918. H. LENNERZ S. I. *Voten auf dem Konzil von Trient über die Rechtfertigung*. — Gregorianum 15 (1934) 577-588.

Le manuscrit *Rome Arch. Univ. Grégor. 614* (XVIe s.) renferme aux folios 1^{r}-192^{r} une collection de votes émis par différents théologiens au concile de Trente. Elle a été réunie par un certain *Guglielmus Massarius Sabaudiensis*, personnage inconnu jusqu'ici, et se compose de 20 avis de théologiens sur la justification, s'échelonnant de juin à octobre 1546. De ces pièces 9 sont entièrement inédites, 2 autres le sont en partie.Le P. L. en donne une bonne analyse et en identifie les auteurs dans la mesure du possible.

Une partie de cette collection se retrouve dans un autre manuscrit du même fonds, le *678*, dépendant semble-t-il du *614*. H. B

Juillet 1935

919. F. Schlagenhaufen S. J. *CR de J. Kroll, Gott und Hölle* (voir *Bull.* II, nº 210). — Zeitschr. kath. Theol. 57 (1933) 282-285. Ier s.

920. K. Prümm S. J. *Die Darstellungen des Hadesfahrt des Herrn in der Literatur des alten Kirche. Kritische Bemerkungen zum ersten Kapitel des Werkes von J. Kroll: Gott und Hölle.* — Scholastik 10 (1935) 55-77.

Le P. S. loue « l'extraordinaire intérêt » de l'ouvrage qu'il recense, mais remarque opportunément qu'il convient de distinguer entre victoire du Christ sur la mort et le démon par la résurrection et lutte aux enfers. On trouve parfois la première dans les sources chrétiennes avec le vocabulaire habituel de la seconde, mais celle-ci ne se trouve guère et ne se développe que dans la littérature apocryphe.

Le P. P. fait, avec plus de détails, des observations semblables. Il parcourt attentivement les auteurs chrétiens cités par M. K., les sources liturgiques surtout, et remarque que la lutte du Christ avec l'enfer et le démon a un théâtre moins circonscrit que l'Hadès ; elle n'est pas un épisode distinct de la vie du Christ, mais toute son activité rédemptrice. Il conteste encore que la descente aux enfers ait fait, dans l'action liturgique, la matière d'une expérience mystérique. Il veut démontrer, non sans quelque apriorisme (par ex. p. 66) que la descente n'est pas un mythe mais une allégorie, reproduction imagée d'événements spirituels.

B. R.

921. E. Dumoutet. *Le culte du Christ aux premiers siècles.* — Rev. apol. 58 (1934) 140-150.

M. D., spécialiste de la dévotion au Christ, défend une cause gagnée quand il trouve dans nos premières sources des traces non équivoques d'un culte rendu au Christ, comme terme ou comme médiateur. Trouve-t-il les nuances suffisantes, dans cet article assez rapide, quand il « saisit dès l'antiquité la vitalité d'un culte du Saint-Sacrement » qui semblerait ne différer du « culte des âges postérieurs » que par la diversité des sentiments du fidèle ? La différence n'est-elle pas bien plus dans le cadre de ce culte, qui est l'action liturgique, et dans son objet, qui est moins le Christ présent que le Christ présent comme nourriture ? B. R.

922. H. Koch. *Nochmals zu Tertullian De pud. 21,9 f.* — Zeitschr. neutestamentl. Wiss. 33 (1934) 317-318. IIIe s.

Un parallèle assez frappant avec l'*Adversus Praxeam*, c. 27 confirme

M. K. dans son opinion que le *id est* du *De pudicitia* rend en raccourci, sinon les termes, du moins la pensée de l'adversaire de Tertullien.

B. R.

923. H. KARPP. *Sorans vier Bücher Περὶ ψυχῆς und Tertullians Schrift De anima.* — Zeitschr. neutestamentl. Wiss. 33 (1934) 31-47.

On sait, de son propre aveu, que Tertullien a utilisé l'ouvrage du doxographe et médecin Soranus d'Éphèse. M. K. veut aller plus loin et montrer que « Soranus est la source à peu près exclusive du *De anima.* D'autres écrits ne sont cités qu'occasionnellement. Tandis que celui de Soranus lui sert de fondement, du début jusqu'à la fin » (p. 41). Avant de faire voir que le *De anima* suit jusqu'au plan du *Περὶ ψυχῆς* (ce qui n'intéresse pas directement ce *Bulletin),* M. K. veut établir, en prenant comme point de départ le chapitre 6, que Tertullien y a puisé les points capitaux de sa psychologie : corporéité de l'âme, nourriture de l'âme, l'*ἡγεμονικόν,* les parties de l'âme, son origine, etc. Tout cela est accommodé à l'enseignement chrétien, Tertullien dût-il contredire des positions d'abord admises sur l'autorité de Soranus. Ceci semble assez bien établi pour les chapitres 6-23. Mais on le voit moins pour la suite, où M. K. se contente plus de vraisemblances et d'hypothèses, dont la valeur n'est d'ailleurs pas à négliger. B. R.

924. H. KOCH. *CR de M. Kriebel, Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian* (voir *Bull.* II, nº 220). — Theol. Literaturzeit. 58 (1933) 228-230.

L'érudition de M. K. lui permet de compléter le relevé des dépendances littéraires et idéologiques de Novatien vis-à-vis de Théophile et de Tertullien et d'ajouter à ces sources Irénée. Il trouve que M. K. exagère le progrès de Novatien ; les deux générations du Verbe, par exemple, sont déjà dans Tertullien. B. R.

925. B. ALTANER. *Nochmals Cyprian und der Primat.* — Theol. Revue 32 (1933) 425-432.

Rien de bien neuf : exposé de la thèse de M. Poschmann (cf. *Bull.* II, nº 563) et justification théologique du développement du dogme de la primauté. Mais, à la fin, deux remarques utiles : un parallèle avec le *De civitate Dei* et une rectification du sens de *fides... perfidia* (*Ep.* 59,14).

B. R.

926. M. SCHMAUS. *Zur Entstehungsgeschichte der christlichen Willensmetaphysik.* — Theol. Revue 32 (1933) 345-358.

M. S. défend ici assez longuement, mais en des termes plutôt généraux, ses positions et attaque celles de M. Benz à propos de saint Augustin (cf. *Bull.* II, n° 222) : « la *Voluntarisierung* du concept de Dieu, dans ce sens que la substance de Dieu et de l'Esprit est avant tout volonté », puis la structure métaphysique de sa doctrine trinitaire. M. S. estime maintenant démontrée l'importance de Victorinus pour l'intelligence de saint Augustin. B. R.

927. R. Arnou S. I. *Unité numérique et unité de nature chez les Pères, après le Concile de Nicée.* — Gregorianum 15 (1934) 242-254. IVe s.

Les Pères postnicéens ne semblent connaître que deux erreurs trinitaires à combattre : un certain modalisme et une trinité non consubstantielle. Ne donnent-ils pas ainsi dans une troisième : le trithéisme consubstantiel ? Le P. A. montre que si ces Pères (Évagre, Basile, Hilaire) ne veulent pas parler d'unité numérique, c'est que le simple échappe aux lois du nombre, et que s'ils s'obstinent à ne parler que d'unité de nature, c'est qu'elle ne signifie pour eux rien d'autre que « l'absolue simplicité de l'essence divine ». B. R.

928. F. Cavallera. *Un exposé sur la vie spirituelle et monastique au IVe siècle.* — Rev. Asc. Myst. 16 (1935) 132-146.

Le vœu de dom Morin commence déjà à s'accomplir. Les *Consultationes Zacchaei et Apollonii* retiennent, grâce à son excellente et pratique édition (*Florilegium Patristicum* 39, Bonn 1935), l'attention qu'on ne leur avait jusqu'ici qu'à peine accordée.

Le P. C. les considère comme un chef-d'œuvre. Il montre quel est leur intérêt pour l'histoire des doctrines morales et spirituelles. L'auteur des *Consultationes* distingue deux stades de la vie chrétienne, l'ordinaire et le parfait. Le premier comprend l'amour de Dieu et du prochain et un programme assez strict de vie honnête. Le second vise à la perfection du renoncement, à la suite du Christ.

Mais voici qui est plus instructif encore. Le P. C. fait observer que les considérations de Zachée sur la vie monastique témoignent d'une institution si connue, si bien établie, si contrôlée déjà par l'expérience qu'il est évident qu'elle ne date pas d'hier. Si donc, comme tout l'indique, les *Consultationes* sont du milieu du IVe siècle, — même s'il fallait réserver l'attribution précise à Firmicus Maternus, — nous voici obligés de reviser assez sérieusement les idées courantes sur l'histoire ancienne du monachisme en Occident. Son organisation est moins tardive qu'on ne l'a pensé jusqu'ici. B. C.

929. J. Rivière. « *Trois cent dix-huit* ». *Un cas de symbolisme arithmétique chez saint Ambroise.* — Rech. Théol. anc. méd. 6 (1934) 349-367.

Patiente enquête. Ce nombre est celui des soldats d'Abraham (Gen. 14, 14) et, suivant une tradition, des Pères de Nicée. M. R. suit patiemment les méandres des explications symboliques imaginées à ce propos. Il est clair que saint Ambroise en reçoit les éléments de ses prédécesseurs, mais son esprit, qui aime la clarté, pousse et précise librement les données fournies par ses sources.

Au point de vue doctrinal il y a, dans cette mystique, l'affirmation de la plénitude indéfinie du sens de l'Écriture inspirée. Mais il s'y joint une étrange fantaisie et la plus déconcertante liberté d'embellir et de varier ce qu'on attribue à l'Esprit-Saint. B. C.

930. J. R. PALANQUE. *Saint Ambroise et l'empire romain.* Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du quatrième siècle. — Paris, E. de Boccard, 1933 ; in 8, XVI-601 p.

M. P. remarque dans son avant-propos combien pauvres sont presque tous les travaux publiés sur saint Ambroise. Il s'est attaché à l'un des aspects principaux de son rôle historique et, s'étant entouré de tous les moyens dont dispose la critique d'aujourd'hui, il espère avoir fait œuvre solide.

Ainsi en est-il, pensons-nous. M. P. a déjà publié nombre de travaux d'approche sur les questions de critique historique et de chronologie relatives à saint Ambroise. Si l'on devait formuler quelque reproche à son volume ce serait celui d'une trop grande générosité. Le sujet était très précisément limité. Or, M. P. nous donne — en appendice il est vrai — 150 pages d'études critiques sur l'œuvre d'Ambroise. En fait, nous avons dans ce livre deux ouvrages · l'un d'ordre documentaire, l'autre d'ordre historique.

Nous ne nous attarderons guère à l'étude documentaire, qui échappe à ce *Bulletin.* Une sévère critique des sources aboutit à éliminer presque entièrement les historiens grecs pour ne s'appuyer que sur Rufin et l'honnête Paulin, — sur Ambroise lui-même, surtout. Le caractère et l'origine de ses œuvres font l'objet d'une étude attentive, moins importante cependant que l'essai de chronologie qui la suit, et où tout est repris minutieusement. Le fruit de ce patient labeur est une table chronologique où beaucoup de données se trouvent rectifiées, davantage encore précisées. Tout n'est pas certain. Çà et là quelque faiblesse. Lorsqu'il parle du *De sacramentis* (p. 406) l'auteur, enclin à admettre son authenticité, ne cite pas — à cette place du moins — l'étude de dom Morin. Par contre il s'y prononce avec fermeté pour l'origine ambrosienne du *Quicumque,* assurant que tel est le sentiment de dom Morin. Or mon savant confrère n'a jamais tenu cette thèse aventureuse. Il l'a même répudiée expressément et en termes très vifs, dans le *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine* annexé à la *Revue bénédictine* (vol. I, nº 586, janvier 1927).

Venons-en au corps du livre. Un critique exigeant dénoncerait la division tripartite : les deux premières parties décrivent l'activité politique

d'Ambroise successivement sous les dynasties valentinienne et théodosienne ; la troisième, ses idées politiques. Il y a donc une partie analytique en deux sections, et une partie synthétique. C'est celle-ci qui nous intéresse ici. Elle suppose l'autre et se justifie par elle. Disons aussitôt que ce travail est excellent. Il l'est non seulement parce que l'information est au point, complète et critique, mais parce que l'auteur a tenu compte de trois choses presque toujours négligées jusqu'ici : l'influence des éléments philosophiques et juridiques de la formation séculière d'Ambroise, la forme essentiellement rhétorique qu'il n'a jamais abandonnée tout à fait, son tempérament d'homme de gouvernement. De plus M. P. n'entend pas écrire un panégyrique. Son jugement reste donc indépendant et sobre à travers tout le livre. Qualités qui servent surtout dans la partie synthétique. Le chapitre premier, où est exposée la doctrine d'Ambroise sur les devoirs envers l'État, est parfaitement nuancé. Le sentiment chrétien imposait à l'évêque la fraternité qui dépasse les frontières politiques, mais son patriotisme romain reste si vif qu'il est excessif et injurieux pour les « barbares ». Beaucoup plus près du juste milieu se montre le compromis de sa pensée en matière sociale : il a beaucoup tonné contre les richesses et les riches, au point que Paulin en a été frappé et qu'on a pu faire d'Ambroise un des patrons du communisme. M. P. montre tout ce que ce lyrisme a de littéraire : lieu commun, auquel d'autres passages font balance. L'esprit pondéré d'Ambroise le défend. Il s'arrête à ce que l'on peut nommer un conformisme modéré. Dans la question du régime politique, même attitude moyenne, mais d'un point de vue plus élevé. Par tendance Ambroise pencherait vers la démocratie, et il a un certain mépris pour le principe monarchique, mais il accepte le fait, il condamne l'usurpation, exige l'obéissance extérieure, n'admet pas la révolte, mais seulement la résistance passive. Cet évêque n'est pas encore un homme du moyen âge. Il garde malgré lui le prestige de l'institution monarchique. Sa position étant uniquement religieuse, le fond de son attitude est l'indifférence aux formes du gouvernement. M. P. fait observer, à propos d'un passage souvent cité sur la royauté des abeilles, que ce morceau est un emprunt à saint Basile, et que ses développements sont rhétorique d'école (p. 348, n. 128).

Passant des devoirs envers l'État aux devoirs de l'État, Ambroise se fait beaucoup plus affirmatif, en des conjonctures beaucoup plus délicates. L'affaire de l'autel de la Victoire souligne déjà ce qu'il attend de l'État pour l'abolition des erreurs. Contre Symmaque il revendique la liberté de conscience, dont il restera toujours un défenseur. Il exige en 384 la séparation du paganisme et de l'État, et la liberté des cultes. Peu à peu il évoluera vers l'exigence d'une protection de la vérité chrétienne. Contre l'hérésie, Ambroise se montrera plus âpre. On le voit bien dans l'affaire des basiliques. L'État doit refuser à l'hérésie les faveurs officielles et la liberté du culte public, mais on ne surprend nulle part qu'Ambroise ait suggéré la moindre mesure directe contre les personnes.

Dans les rapports du pouvoir avec l'Église, le grand évêque a formulé d'impérieux mais très nobles principes. L'État doit aider l'Église. Il lui demande la « ratification aveugle et docile » (p. 371) en matière religieuse.

Complète indépendance de l'Église, mais pour elle pas de favoritisme, pas d'avantages fiscaux ou judiciaires (p. 375). M. P. n'hésite pas à condamner l'intervention de l'évêque de Milan dans la malheureuse affaire de Callinicon (p. 376). Il caractérise avec bonheur (p. 383) ce qui fait la grandeur de l'attitude envers Théodose. Un évêque osait rappeler à un souverain la loi morale. Il faut signaler enfin les pages où M. P. synthétise la pensée d'Ambroise sur le sacerdoce. Il y a là une vraie doctrine, très nette et fort importante (p. 400-403), dont l'influence sera considérable et, par certains côtés, capitale sur les siècles à venir. B. C.

931. J. Coméliau S. J. *A propos de la prière de Pélage.* — Rev. Hist. eccl. 31 (1935) 77-89.

Après avoir montré pourquoi la prière de Pélage attestée par les actes du concile de Diospolis, par saint Augustin, saint Jérôme et le *De vita christiana* revendiqué récemment pour le moine breton, le P. C. montre l'intérêt de ce bref morceau pour préciser la doctrine pélagienne, en elle-même et dans ses corollaires. B. C.

932. G. Bardy. *Saint Jérôme et ses maîtres hébreux.* — Rev. bén. 46 (1934) 145-164.

M. B. signale une quinzaine de cas où Jérôme déclare tenir telles interprétations exégétiques de l'un ou l'autre maître hébreu. La convergence d'indices chronologiques, littéraires et doctrinaux montre que Jérôme ne s'est inspiré de ces maîtres hébreux qu'à travers des écrivains qu'il utilise et qu'il néglige de citer : Origène surtout, parfois Eusèbe de Césarée, et peut-être Épiphane, lui-même en dépendance d'Origène. B. R.

933. J. Rivière. « *Operatorius sermo* ». — Rev. Sc. rel. 14 (1934) 550-553.

La valeur dogmatique du terme dans le *De sacramentis* (4,16) rend intéressant le parallèle que M. R. a découvert dans saint Jérôme (*Anecdota Maredsolana* III, 2, p. 331). L'idée n'est pas absolument la même, mais de part et d'autre est accusée l'absolue domination de Dieu sur la créature, et la docilité de celle-ci à se plier à ses injonctions.

B. C.

934. H. I. Marrou. *S. Augustin et l'encyclopédisme philosophique.* — Rev. Ét. lat. 12 (1934) 280-283.

Très bref article, mais non indifférent. L'auteur y relève que l'encyclopédisme d'Augustin s'est borné à l'étude des branches du *trivium* et du *quadrivium*.

Encore, de ce *quadrivium*, c'est-à-dire de la culture mathématique, il n'a qu'une connaissance superficielle. Sa compétence est littéraire, celle

du *trivium*. A partir de sa conversion, il l'ordonne à la philosophie — au sens très large, non exclusif de la religion. Il y voit une double utilité : les arts libéraux fournissent des arguments à la métaphysique, et, service moins aperçu généralement, ils constitueront un exercice, une gymnastique intellectuelle qui « habitue l'esprit à se détourner du mirage des choses sensibles, à manier l'idée pure, à se mouvoir avec aisance dans l'austère climat de l'intelligible » (p. 283). L'exposé de M. M. ne comporte pas de démonstration. B. C.

935. I. Stoszko. *L'apologétique de saint Augustin* (Université de Strasbourg, Fac. de Théol. cathol., Thèse pour le doctorat en théologie). — Strasbourg, « Sostralib », 1932 ; in 8, xv-226 p. Fr. 17.50.

L'apologétique de saint Augustin sera toujours attirante parce qu'elle n'est pas académique : le converti de Milan a découvert pour lui Dieu, le Christ, l'Église. Le chemin de la foi qu'il trace à l'âme inquiète, c'est celui qu'il parcourut lui-même jusqu'à son bienheureux terme. On ne s'étonne donc pas de voir se multiplier les ouvrages qui tentent de redire ce que fut sa voie. Mais il devient par là-même assez difficile de faire œuvre nouvelle en le redisant. Le volume de M. S. prendra néanmoins une place honorable dans la série des études sur l'apologétique d'Augustin. Il est bref, il a le mérite de marquer les lignes essentielles sans surcharge inutile, et sans donner l'impression fausse d'un système logique. Il était impossible de tout pousser également. Le livre de M. Despiney (cf. *Bull.* I, n° 602) s'attachait de préférence à la partie de l'apologétique qui traite de Dieu. M.S. s'y arrête moins. Peut-être eût-il été préférable de l'omettre : le problème de Dieu, tel qu'il s'est posé pour Augustin et tel qu'il l'a résolu est trop complexe et trop difficile pour être si prestement expédié. L'intérêt commence lorsque M. S. parle du maître divin, le Christ. La « méthode » apologétique du Sauveur est soulignée par Augustin avec nuances ; c'est celle où priment les dispositions morales préparant et aidant l'âme à croire puis à comprendre.

Plus approfondie est l'étude sur l'Église. Le fait de l'Église fut le grand argument d'Augustin. C'est d'autant plus notable qu'il n'ignorait rien des taches qui maculent la robe de l'Épouse du Christ. M. S. examine soigneusement l'admirable transformation opérée dans le monde, les difficultés et souffrances de l'Église, enfin les deux objections : défaillances doctrinales, défaillances morales. Le chapitre sur les prophéties est bon. L'auteur n'y voile pas ce que cette partie de la construction avait de moins solide. Quant au miracle, la manière discrète et très fine dont Augustin l'a traité méritait d'être mise en évidence. Particulièrement notables à ce point de vue sont les derniers chapitres du livre sur la comparaison entre les miracles chrétiens et ceux des autres religions.

Une conclusion dégage parfaitement l'esprit de respect et de délicatesse qui remplit le volume. On sent combien l'auteur s'est préoccupé de faire apprécier que, malgré l'immense distance, l'apologétique de saint

Augustin reste actuelle. Elle n'a besoin, dit-il en terminant, que d'un minimum d'adaptation pour être utilisable aujourd'hui. B. C.

936. C. J. COSTELLO. *St. Augustine's Concept of Inspiration.* — Rev. Univ. Ottawa 5 (1934) section spéciale 81*-99*.

Examinant successivement le fait de l'inspiration, puis la part de Dieu et la part de l'homme, le P. C. conclut que la doctrine d'Augustin est simplement celle d'aujourd'hui. L'analyse de ses ouvrages oblige à ajouter qu'on ne trouvera chez lui aucun appui pour aucun système théologique. Il reste dans les lignes générales de l'enseignement ecclésiastique.

B. C.

937. J. BARION. *Plotin und Augustinus.* Untersuchungen zum Gottesproblem (Neue Deutsche Forschungen, Abteilung Philosophie 5). — Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1935 ; in 8, 175 p. Mk. 6.

Par son esprit de finesse et de prudence critique, ce bon volume se recommande comme l'un des plus utiles qui aient paru sur la matière.

M. B. consacre à décrire les spéculations de Plotin la majeure partie de son livre : l'enseignement d'Augustin est d'ailleurs infiniment plus simple et moins personnel.

Dans une sorte d'introduction l'auteur rappelle le problème de la crédibilité des Confessions. Il regrette chez le P. Boyer un peu d'apriorisme, mais au total c'est de sa façon de voir qu'il se rapproche le plus. Sur les sources du platonisme d'Augustin il est moins ferme que le P. Henry (cf. *Bull.* II, nº 835) : il hésite à adopter la leçon *Plotini* (p. 40) et ne discute pas avec la même précision l'hypothèse paradoxale de Theiler sur Porphyre. Il accepte la formule de Boyer, qui résout le problème général du néoplatonisme d'Augustin en disant que, loin d'être néoplatonicien plutôt que catholique, Augustin converti lisait Plotin même en catholique (p. 46-47). C'est certain et, à mon avis, M. B. aurait pu en marquer plus net la raison : Augustin ne pense pas en philosophe mais en croyant ; son enseignement est celui de l'Écriture. Mais parce qu'il doit beaucoup au platonisme, il l'annexe autant qu'il le peut : par une généreuse illusion il croit retrouver en Plotin l'accent chrétien. C'est une erreur, mais bien différente de celle que lui prêtent les modernes. Augustin a d'ailleurs insisté sur les lacunes irrémédiables du platonisme dans l'ordre religieux (p. 50).

Les sections suivantes du livre vont justifier et nuancer ce jugement général. D'abord (ch. 1) sur l'essence de Dieu. L'emprunt d'Augustin à Plotin est ici presque uniquement verbal : le Dieu chrétien a toujours été celui du converti de Milan. Mais pour la preuve de son existence, il faut reconnaître qu'elle n'est pas la thomiste (p. 64-65) : elle se rattache à la théorie platonicienne des idées, corrigée tant bien que mal. Sur la Trinité (ch. 2) il faut répudier toute profonde dépendance. M. B. le montre

bien contre Scheel et Nörregaard (p. 102). Il réduit à sa valeur l'influence subie par l'intermédiaire de Victorin : une doctrine spécifiquement chrétienne a été revêtue d'un manteau néoplatonicien. Il y a cependant plus que des similitudes de vocabulaire (p. 106). C'est au jugement de Loesche que, en dernière analyse, se range M. B. (p. 108).

Passant aux rapports entre Dieu et l'homme, il établit que jamais Augustin n'a rien accepté du panthéisme plotinien. La connaissance contemplative, terme suprême de ces rapports, ne saurait donc être la même chez les deux auteurs. Il n'en est que plus remarquable qu'Augustin se soit si visiblement inspiré de Plotin en en parlant. L'âme de vérité religieuse profonde qui remplit la mystique plotinienne, avait dès avant sa conversion agi trop profondément sur lui pour qu'il s'en dégageât jamais. M. B. n'admet pas que l'illumination augustinienne soit l'exercice de la faculté intellectuelle. Il revendique aussi pour la contemplation telle que la décrit Augustin, le caractère d'une expérience mystique. Mais ces points sont peu poussés dans son livre. J'ai dit les qualités de sobre jugement qui le distinguent. Il faut y ajouter le respect de ce qu'ont écrit sur le même sujet ses devanciers. Beaucoup plus que d'autres, M. B. se réfère aux écrivains déjà anciens. Çà et là on aimerait que pour les points les plus difficiles, le traitement fût plus incisif, plus pénétrant.

B. C.

938. F. Orestano. *L'idea dell'« infinito » nelle « Confessioni » di S. Agostino.* — Sophia 3 (1935) 3-13.

S. Augustin a dénoncé lui-même dans les Confessions (7, 2) son erreur ancienne au sujet de l'infinité de Dieu, qu'il avait d'abord imaginé comme une quantité immense, s'étendant au delà de toute limite. Plus tard seulement il en vint à une conception purement spirituelle.

M. O. voudrait rapprocher celle-ci de l'infini mathématique, dit *infini actuel*, augmenté de ce qu'il appelle la « dimension transcendante », dont il a parlé ailleurs et à laquelle il tient beaucoup. Sans doute l'infini mathématique est étranger à la grossière imagination spatiale. Mais il y a entre lui et l'infinité de Dieu la radicale différence qui distingue une pure abstraction d'avec la suprême réalité spirituelle. B. C.

939. E. Neveut. *Formules augustiniennes. L'homme peut-il être sans péché?* — Div. Thom. (Piac.) 38 (1935) 77-84.

Petite note très claire. Les préliminaires historiques étant posés, l'auteur analyse brièvement quelques textes pour finir par caractériser en cinq points les positions d'Augustin. Il respectait l'ordre des valeurs. L'important était surtout de poser que la nature est incapable de rester par elle-même sans péché ; cela est vrai même après la justification. Si par péché on entend les manquements graves, la grâce peut en préserver les hommes. Quant aux fautes plus légères, ce n'est que peu à peu qu'Augustin s'est persuadé qu'elles ne peuvent être complètement évitées même par les justes — le cas de la Vierge Marie excepté. B. C.

940. F. M. MELLET O. P. *L'itinéraire et l'idéal monastiques de saint Augustin* (Bibliothèque augustinienne). — Paris, Desclée De Brouwer, 1934 ; in 12, x-150 p. Fr. 10.

Sous une forme aimable et attrayante ce volume contient deux descriptions : celle de l'expérience et celle de la doctrine monastiques d'Augustin. La conversion l'a orienté presque aussitôt vers la vie parfaite vécue en commun. Le P. M. montre bien que dès Cassiciacum s'inaugure une sorte d'existence monastique. Elle se continue et se précise à Thagaste, puis à Hippone. L'intérêt de l'expérience est à la fois dans les principes généraux qui la gouvernent, — Augustin les emprunte franchement à la tradition, — et dans l'adaptation souple au ministère sacerdotal et à l'épiscopat. Le chapitre sur le monastère épiscopal d'Hippone montre au concret ce que fut cette formule de vie. Le *De opere monachorum*, quelques sermons et la *Vita* de Possidius sont les sources principales d'information.

Pour la seconde partie — la tradition monastique — on a recours principalement à la Règle. Le P. M. rappelle ce qu'est ce petit code si sage et si discret, puis analyse les éléments de la vie commune telle qu'Augustin l'entend : son principe et son milieu, son organisation, — pauvreté, offices, correction fraternelle, chasteté, autorité, — ses observances. Les délicats problèmes que posent les rapports entre le sacerdoce et la vie monastique sont enfin abordés et résolus.

Le P. M. a soigneusement recueilli et correctement interprété. Il s'est abstenu de toute enquête comparative. L'idéal monastique d'Augustin est étudié en lui-même sans recherche sur ses origines et ses sources, mais l'influence de la Règle augustinienne sur la spiritualité chrétienne est esquissée. B. C.

941. J. RUIZ-GOYO. *El « Tomus » de San Leon Magno (a. 449).* — Est. ecles. 14 (1935) 244-256.

Du point de vue doctrinal il faut signaler dans cet article, le résumé du tome, les témoignages établissant son autorité, ceux qui racontent le caractère d'autorité suprême que lui a donné son auteur. B. C.

942. A. DENEFFE. *Tradition und Dogma bei Leo dem Grossen.* — Scholastik 9 (1934) 543-544.

Petit article qui groupe dans l'ordre systématique les extraits d'épîtres de saint Léon où se précise sa pensée sur la tradition (immobilité, origines, canaux, objet), pensée d'ailleurs aussi peu neuve que possible. Puis vient un second paragraphe où sont réunies les attestations du mot *dogma*, appliqué beaucoup plus souvent aux erreurs qu'à la doctrine catholique.

B. R.

VIe s. **943.** J. SPÖRL. *Gregor der Grosse und die Antike.* — Christliche

Verwirklichung, Romano Guardini zum fünfzigsten Geburtstag dargebracht, herausgegeben von K. SCHMIDTHIIS (Rothenfels a. M., Burgverlag, 1935 ; in 8, 330 p.) 198-211.

M. S. soutient le paradoxe que saint Grégoire a plus efficacement que Cassiodore relié le moyen âge à la culture antique. Chez les humanistes du VIe siècle celle-ci s'était subtilisée jusqu'à n'être plus guère que formaliste et se trouvait confinée dans quelques cercles d'érudits. Grégoire affiche son mépris pour la pure forme, mais en fait sa langue et son esprit ne sont pas d'un barbare. Il a ainsi transmis au peuple chrétien ce que celui-ci pouvait alors recevoir de l'ancienne culture. D'autre part, en évitant les exagérations monastiques orientales, il faisait une œuvre spécifiquement adaptée à l'Occident. B. C.

944. H. SCHWANK. *Gregor der Grosse als Prediger.* Inaugural-Dissertation. — Hannover, R. Petersen, 1934 ; in 8, VI-90 p.

Cette dissertation n'est pas sans mérite. L'idée est heureuse de comparer, au point de vue de la technique du sermon, les homélies sur Ézéchiel et celles sur l'Évangile. M. S. examine successivement l'usage de l'exégèse allégorique, les procédés littéraires, le recours aux exemples. Il constate que dans les homélies sur l'Évangile, l'allégorie s'est faite plus sobre, la forme littéraire plus populaire, et que Grégoire multiplie maintenant les exemples. Plus de liberté aussi dans la manière d'ordonner la matière : on n'avance plus, comme pour Ézéchiel, verset par verset. Enfin — sagesse suprême — les sermons sont plus brefs. Un bref parallèle avec les grands homélistes des premiers siècles, puis avec la littérature postérieure, permet de situer Grégoire dans l'histoire de l'homilétique.

Du point de vue doctrinal il faut signaler l'effort de M. S. pour fixer les bases dogmatiques posées par saint Grégoire à son exégèse allégorique (p. 19-34). Il y avait un autre travail à faire, que M. S. a omis : l'étude de l'aspect moral et ascétique des homélies. Là réside la valeur unique et excellente du grand pasteur que fut saint Grégoire. B. C.

945. B. CAPELLE O. S. B. *Alcuin et l'histoire du symbole de la messe.* — Rech. Théol. anc. méd. 6 (1934) 249-260. VIIIe s.

Une lettre d'Alcuin récemment publiée et un passage de son *Adversus Felicem* révèlent un texte de symbole identique à celui du missel de Stowe.

La façon dont se présente ce témoignage semble autoriser la conjecture suivante : l'introduction du *Credo* dans la liturgie palatine, après 798, serait due à Alcuin, qui faisait ainsi adopter un usage irlandais, importé sans doute d'Espagne. B. C.

946. A. E. TAYLOR. *Regio dissimilitudinis.* — Arch. Hist. doctr. litt. M. A. 9 (1934) 305-308. XIIe s.

Ce mot expressif repris par saint Bernard à saint Augustin (*Conf.* VII, 10,16) est emprunté à Platon, mais par l'intermédiaire de Plotin.

Détail en parfaite harmonie avec ce que nous savons d'autre part.

B. C.

947. O. LOTTIN O. S. B. *Le prologue des Gloses sur les Sentences attribuées à Pierre de Poitiers.* — Rech. Théol. anc. méd. 7 (1935) 70-73.

En s'en rapportant au texte intégral du prologue des *Glossae super sententias* attribuées à Pierre de Poitiers, on se convainc qu'il s'inspire tout entier du prologue de Pierre le Mangeur ; lequel, d'ailleurs, a de plus alimenté les prologues semblables de *Leipzig lat. 573* et *Bamberg Staatsbibl. Can. 17.* O. L.

XIIIe s. **948.** M. GRABMANN. *Eine ungedruckte Summa theologiae aus der ersten Hälfte des 13. Jahrh. (Basel Univ. B. IX. 18).* — Rech. Théol. anc. méd. 7 (1935) 73-81.

Mgr G. donne une analyse assez détaillée de *Bâle Univ. B. IX. 18* : on a affaire à une Somme théologique, s'inspirant largement de la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre, mais utilisant en outre déjà le chancelier Philippe. Nous sommes aux environs de 1240. Une étude plus attentive des doctrines permettra sans doute d'ultérieures précisions.

O. L.

949. P. GLORIEUX. *Un manuscrit méconnu : Arras 873.* — Rech. Théol. anc. méd. 7 (1935) 81-85.

M. G. a eu la bonne fortune d'identifier, dans *Arras 873 (577)*, trois importants groupes que ne laissait pas soupçonner l'analyse du Catalogue de 1872 : des écrits de Gérard d'Abbeville, au milieu d'autres questions ; des questions *De praeceptis* de Pierre de Tarentaise, précédées de questions sur les espèces de lois ; enfin une dizaine de questions que M. G. établit être de saint Bonaventure et dont il prépare l'édition.

O. L.

950. TH. GRAF O. S. B. *De subiecto psychico gratiae et virtutum secundum doctrinam scholasticorum usque ad medium saeculum XIV.* Pars prima. *De subiecto virtutum cardinalium.* II (Studia Anselmiana 3-4). — Romae, Herder, 1935 ; in 8, VIII-272-159* p.

Dom G., tout dernièrement élu abbé de Schweikelberg, poursuit, inlassable, son grand travail sur le sujet d'inhérence de la grâce et des vertus théologales et morales. Jusqu'ici il s'était borné aux vertus cardinales avant saint Thomas d'Aquin (cf. *Bull.* II, nº 589). Le présent volume se

limite encore aux vertus cardinales, mais s'étend de saint Thomas à Ockham.

La première partie est consacrée à saint Thomas. Deux problèmes : en quelles facultés peuvent s'insérer les vertus, en général ; en quelle faculté s'insère chacune des vertus cardinales. Dom G. patiemment suit les écrits du saint docteur par ordre chronologique : Commentaire sur les Sentences, *De veritate*, 1ª 2ªᵉ, *De virtutibus*. L'étude chronologique des théories après saint Thomas est assez malaisée, faute de précisions suffisantes. On divisera approximativement avec la fin du XIIIᵉ siècle. Dans la période qui conduit aux environs de 1300, on voit successivement défiler les disciples de saint Thomas (Pierre de Tarentaise, Humbert de Prully, Gilles de Rome), l'école franciscaine (Gauthier de Bruges, Richard de Mediavilla, Pierre de Falco, Pierre Jean Olieu, auxquels s'adjoignent Gérard d'Abbeville et Henri de Gand), la tendance extrémiste de Godefroid de Fontaines, des positions plus conciliantes (Guillaume de Peyre de Godin, Jean Quidort, Pierre d'Auvergne, Thomas de Bailly, Henri Amandi, Jacques de Thérines). Et voici, au début du XIVᵉ siècle, l'école franciscaine (Gonsalve de Valbonne, Robert Cowton, Duns Scot et ses premiers disciples), l'école de Godefroid de Fontaines (Jean de Pouilly, Gui Terreni, Robert de Walsingham, Jean Baconthorp), l'école thomiste (Hervé de Nédellec, Pierre de la Palud, Jean de Naples, Thomas de Sutton, Nicolas Trivet), la théorie d'Henri de Harclay et de Pierre Auriol, et enfin les systèmes de Durand de Saint-Pourçain et de Guillaume d'Ockham. Simple nomenclature qui dit assez l'abondance des textes utilisés.

On ne peut en quelques lignes songer à retracer même sommairement les grandes arêtes de l'évolution : dom G. l'a d'ailleurs fait en un résumé lumineux qui ne comprend pas moins de 15 pages et qui trahit une connaissance approfondie et synthétique de tout le matériel exploité. Dom G., chemin faisant, a traité maintes questions d'histoire littéraire qu'il faut signaler. A propos de la date du *De virtutibus* et de la 1ª 2ªᵉ de saint Thomas d'Aquin, il a relevé (p. 101-114 *passim*) nombre d'indices — et la liste pourrait s'en allonger — qui plaident en faveur de la priorité du *De virtutibus*. En étudiant Godefroid de Fontaines, dom G. a examiné la question de *Vat. Borgh. 122*, *De subiecto virtutum*, que Mgr A. Pelzer nie être de Godefroid de Fontaines et attribue à Hervé de Nédellec ; dom G. (p. 169-171) oppose des raisons qui méritent considération.

Comme beaucoup de textes sont inédits et que plusieurs d'entre eux sont d'un grand intérêt, dom G. a ajouté un appendice de 143 pages où sont éditées des questions de Pierre Jean Olieu, Henri d'Allemagne (à qui est attribué un abrégé du Quodlibet 14 de Godefroid de Fontaines), Pierre d'Auvergne, Jacques de Thérines, Robert Cowton, Thomas de Sutton, Nicolas Trivet, Robert de Walsingham, Gui Terreni, Henri de Harclay, l'anonyme de *Vat. Borgh. 121* de l'école de Godefroid de Fontaines. On mentionnera spécialement la question de Jean de Pouilly (p. 55*-104*) qui a permis à dom G. de retrouver les théories d'Henri Amandi, Thomas de Bailly et de Gonsalve de Valbonne.

Nous souhaitons ardemment que dom G. puisse mener à bon terme la vaste enquête historique qu'il a entreprise. O. L.

951. R. SABBADINI. *Il traduttore latino del « Liber philosophorum »*. — Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti 92 (1932-33) 537-540.

En étudiant la tradition manuscrite du *Liber philosophorum moralium antiquorum* (voir *Bull.* II, nº 290), avant d'en entreprendre l'édition critique (*Bull.* II, nº 703), M. Franceschini avait mis en avant, comme auteur probable de cette traduction latine, le nom de Jean de Procida. M. S. apporte quelques arguments renforçant cette opinion. Certains éléments linguistiques dénotent non un espagnol, mais un italien méridional. D'autre part, nul mieux que Jean de Procida ne remplit les conditions voulues : né à Salerne, il résida pendant près de trente ans à la cour des Hohenstaufen et passa ensuite en Espagne. Il put ainsi y apprendre l'espagnol et traduire les *Bocados de oro*, puisque le *Liber philosophorum* dérive de ce texte espagnol et non directement du traité arabe. H. B.

952. G. BRUNI. *Il « De regimine principum » di Egidio Romano. Studio bibliografico.* — Aevum 6 (1932) 339-372.

Après avoir marqué en quelques traits généraux le caractère du *De regimine principum,* dont il place la composition en 1277-79, M. B. dresse la liste des nombreux manuscrits qui nous ont conservé ce traité de Gilles de Rome, soit dans son texte latin, soit en traduction. Cette liste est le fruit d'un dépouillement consciencieux des catalogues de manuscrits, et les renseignements qu'elle donne valent donc forcément ce que valent les catalogues eux-mêmes ; car il est clair, que M. B. n'a pu les vérifier sur les manuscrits que pour un très petit nombre d'entre eux. On ne peut non plus lui reprocher d'être incomplet ; c'était fatal dans un tel travail de défrichement. On pourrait, par exemple, ajouter *Klagenfurt Studienbibl. Pap. 169, Lambeth Palace 266* et *Leyde Univ. Voss. lat. F. 32.*

M. B. reclasse ensuite ces manuscrits par ordre d'ancienneté. Trente-cinq parmi eux sont datés ; les autres sont rangés par siècles. Il est curieux de constater que les deux manuscrits datés les plus anciens renferment des traductions : l'un, *Dôle 157,* de 1282, la traduction française d'Henri de Gauchi, chanoine de Saint-Martin à Liége ; l'autre, *Florence Naz. II. IV. 129,* de 1288, la traduction italienne faite sur ce texte français.

Le *De regimine principum* a été traduit au moins en sept langues : hébreu, castillan, catalan, français, italien, allemand et anglais ; parfois même, à plusieurs reprises dans la même langue. Sur ces différentes traductions M. B. apporte des précisions nouvelles. Cependant, pour trancher toutes les questions qui se posent, il faudra nécessairement recourir aux manuscrits eux-mêmes, comme M. B. l'a fait dans le cas des traductions italiennes. Chemin faisant, les imitations ou abrégés du *De regimine* ont été notés également ; on en trouvera ici le relevé. Ce travail d'approche

se clôt par une bibliographie — très sommaire — des auteurs qui ont parlé du traité. H. B.

953. RAMON LLULL. *Libre de Meravelles*, a cura de S. GALMÉS. Vol. I, II, III, IV (Els nostres classics 34, 38, 42, 46-47). — Barcelona, Editorial Barcino, 1931, 1932, 1933 et 1934; 4 vol. in 12, 162, 159, 176 et 359 p. Pes. 32.50.

Il existait déjà plusieurs éditions du *Libre de Meravelles* de Raymond Lulle, connu aussi sous le titre de *Felix*. Entre autres celles de G. Roselló, Palma-Barcelona 1873-1904 et Palma 1903. La nouvelle, entreprise par l'infatigable M. G., ne perd toutefois rien de son utilité. Sans compter qu'elle est des plus maniables, — dans l'élégante collection *Els nostres classics*, où ce chef-d'œuvre de la littérature catalane avait sa place marquée, — elle est basée sur le manuscrit le plus ancien et le plus important au point de vue linguistique : *Palma Societat Arqueològica Lulliana*, non coté. Daté de Barcelone 1367, ce manuscrit a subi de nombreuses corrections postérieures (surtout du XVe s.) dans le but d'en moderniser la langue. M. G. s'est efforcé de reconstituer le texte primitif, adoptant les corrections là où c'était nécessaire et s'aidant d'un second manuscrit de la même Société. Les variantes, peu nombreuses, sont notées à la fin du 4e volume, p. 329-346. M. G. énumère huit autres manuscrits catalans, deux d'une traduction italienne et un d'un traduction française.

Le manuscrit *Paris Nat. lat. 9443*, cité d'après C. OTTAVIANO (*L'Ars compendiosa de R. Lulle*, Paris 1930, p. 42) n'est sans doute que le fruit d'une des nombreuses erreurs de cet auteur (cf. *Bull.* I, n° 417; II, n° 518), le dédoublement gratuit de *Vat. lat. 9443*, qui contient l'ouvrage en catalan-provençal.

Le *Libre de Meravelles* fut composé à Paris. Mais les lullistes ne sont pas d'accord sur l'année ; M. G. se rallie à la date assez vague de 1288-89. Cette encyclopédie philosophico-théologique est divisée en dix livres : Dieu (existence, nature, Trinité, création, incarnation, etc.), les anges le ciel, les éléments, les plantes, les métaux, les animaux, l'homme (le plus développé des 10 livres), le paradis, l'enfer. On y retrouve la plupart des idées chères à Raymond Lulle. Quelques sobres notes et un glossaire des termes difficiles aident le lecteur moderne à en saisir le sens et à en goûter le charme. H. B.

954. MAGISTRI ECKARDI. *Opera latina*, auspiciis Instituti Sanctae Sabinae ad codicum fidem edita. II. *Opus tripartitum, Prologi*, ed. H. BASCOUR O. S. B. — Lipsiae, F. Meiner, 1935 ; in 8, XI-40 p. Mk. 3.60. XIVe s.

Avec ce second fascicule, les éditeurs des *Opera latina Eckardi* inaugurent la publication de la partie connue de l'*Opus tripartitum*. Cet ouvrage était sans conteste la pièce principale de l'œuvre littéraire latine d'Eckhart, et quand bien même nous posséderions les Questions sur les

Sentences et les Disputes nombreuses dont parle Nicolas de Cues, c'est encore lui qu'il faudrait considérer comme la Somme par excellence de l'enseignement scolaire et pastoral d'Eckhart. Œuvre immense, dont nous ne connaissons qu'une toute petite partie et que nous ignorerions bien plus encore si les Prologues ne nous avaient été conservés. Grâce au Prologue général en effet, nous savons ce qu'étaient l'*Opus propositionum* et l'*Opus quaestionum*, les deux premières des trois parties de l'ouvrage. Eckhart nous apprend que les propositions, au nombre de mille et plus, étaient groupées en quatorze traités et que les Questions reprenaient, selon un même ordre, les matières traitées dans la Somme théologique de saint Thomas. L'*Opus expositionum*, troisième et dernière partie, se subdivisait en un recueil de Sermons sur certaines *auctoritates* de l'Écriture, et des Commentaires ou expositions sur chacun des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Pour mieux faire comprendre le mécanisme de cette construction et le caractère propre de chacune de ses parties, un exemple est donné : proposition « *esse est Deus* » (p. 12-13) ; question « *Utrum Deus sit ?* » (p. 13-14) ; commentaire du texte « *In principio creavit Deus caelum et terram* » (p. 14-19). A l'exception du prologue de l'*Opus propositionum* (ici p. 20-32) et de quelques allusions relevées çà et là dans les Commentaires connus, c'est tout ce que nous savons des propositions et des questions. Bagage bien pauvre, certes, mais qui fait le prix des Prologues.

Ces textes avaient été édités une première fois par Denifle, mais dom B. en a accru considérablement l'intérêt en publiant le *Conspectus prologorum* (p. 1-4), résumé inédit du prologue général et du prologue de l'*Opus propositionum*. Dom B. fait très justement remarquer combien ce résumé, garanti par deux des trois manuscrits des Prologues, est curieux. Ne nous présente-t-il pas en effet le Prologue général, sauf le début (p. 4-7), et le Prologue des propositions en entier comme étant les cinq chapitres d'un seul et unique traité, intercalé entre le Prologue général proprement dit (le fragment que nous venons d'excepter) et le début du premier Commentaire sur la Genèse. Rattachant ce fait à des constatations de critique textuelle, dom B. conclut que ce résumé appartient à une seconde rédaction : on ne s'expliquerait pas en effet pourquoi il fait défaut dans le plus ancien des trois manuscrits, s'il faisait partie de l'ouvrage dès le début.

Nous regrettons cependant que la brièveté d'une préface ait obligé l'éditeur à passer rapidement sur les rapports de ces divers éléments ; ils sont complexes. Le Prologue général primitif n'était-il pas exactement ce que laisse entendre le *Conspectus* et les cinq chapitres suivants une addition postérieure, déjà recueillie par E (le plus ancien manuscrit, *Erfurt Stadtbibl. F 181*), étape intermédiaire entre le premier jet (sans le résumé) et le dernier (mss CT : *Cues 21* et *Trèves Stadtbibl. 72*) ? Si au contraire le Prologue général primitif comportait déjà les développements importants (p. 8-19) constituant les chapitres 1-4 du traité analysé par le résumé, comment ce dernier (œuvre du Maître aussi ?) ne fait-il pas de distinction entre le Prologue général et le Prologue de l'*Opus propositionum* ? Questions importantes pour l'histoire du texte et de la composition même

de ces Prologues. N'engageraient-elles pas une démonstration d'authenticité pour le *Conspectus* ? Il faudra reprendre de près ces problèmes.

Il est bien entendu aussi que les prologues particuliers ne venaient qu'en tête de chacune des parties correspondantes et non en un assemblage quelque peu artificiel à la suite du Prologue général. Les commodités de l'édition voulaient que ces éléments soient rassemblés en un même fascicule, mais il faut bien réserver quelle était leur place véritable dans l'œuvre authentique. Le Prologue à l'*Opus propositionum* est ici à sa place, immédiatement après le Prologue général ; le Prologue à l'*Opus quaestionum*, rappelé ici pour mémoire, devrait être en tête de cette œuvre si nous la possédions. Logiquement le Prologue à l'*Opus expositionum* devrait venir en tête du premier Commentaire de la Genèse, mais comme nous ne savons pas par quel livre de l'Écriture Eckhart a commencé son œuvre, il serait arbitraire de la placer à cet endroit pour cette seule considération logique. Pratiquement il fallait s'en tenir à ce qui est fait ici : grouper en un même fascicule ces éléments maintenant épars. N'oublions pas que nous ne possédons rien de l'*Opus quaestionum*, et qu'il ne nous reste que le prologue de l'*Opus propositionum*.

Dans ces perspectives l'édition de dom B. doit être louée sans réserve. Le P. Denifle ne possédait que le ms E quand il publia les Prologues ; la découverte de C lui permit d'heureuses corrections. La certitude maintenant acquise de deux rédactions permit à dom B. d'établir un texte excellent selon la rédaction définitive (mss C T). Assez tardifs, ces manuscrits présentent des fautes que E, beaucoup plus ancien, permet de corriger heureusement ; l'éditeur l'a utilisé largement, mais avec prudence. Le choix des variantes de ce ms demeure aussi peu subjectif que possible. Il faut en féliciter l'éditeur.

Les *Fontes* et *Testimonia* sont établis avec beaucoup de soin. Les premières confirment dans l'ensemble les points déjà acquis par les études de Denifle, du P. Théry, l'édition de l'*Expositio super Oratione dominica*. L'influence du milieu scolastique est grande mais elle n'exclut pas, bien au contraire, des nuances d'influences avicéniennes et néo-platoniciennes. La lecture de plus en plus complète des autres œuvres d'Eckhart permet de manifester la continuité de sa pensée au cours de la composition des éléments que nous connaissons de l'*Opus expositionum*. Ces parallèles forment la majeure partie des *testimonia*. Des index précis et complets des auteurs cités soit par Eckhart, soit par l'éditeur lui-même, achèvent le fascicule. Leur division selon l'ordre de composition est heureuse : *Texte, Fontes, Testimonia* ; elle est empruntée à l'édition des *Opera omnia* de Nicolas de Cues, prototype de celle-ci. Comme dans le précédent fascicule, la présentation est parfaite.

Dans le compte rendu qu'il consacrait ici même (cf. *Bull.* II, n° 717) à l'édition de l'*Expositio super oratione dominica*, dom B. formait un vœu : « Il faut souhaiter aux fascicules qui suivront de viser à la perfection de leur chef de file ». L'édition qu'il vient de faire est une première et excellente réalisation de ce vœu ; elle nous est aussi un gage de sa réalisation future aux fascicules signés de son nom. Nous souhaitons vivement

que dom B. ne tarde pas à nous donner l'édition des deux Commentaires de la Genèse. Ils seront de trop précieux informateurs pour que nous ne les attendions pas avec impatience. A. DONDAINE O. P.

955. E. HUGUENY O. P., G. THÉRY O. P. et A. L. CORIN. *Sermons de Tauler*. Traduction sur les plus anciens manuscrits allemands. T. III. *Sermons LV-LXXXIII*. De la Nativité de la très Sainte Vierge au IIIe dimanche de l'Avent. — Paris, Desclée, [1935] ; in 8, 304 p. Fr. 28.

Cette traduction française ne vise pas seulement à une diffusion plus large des sermons de Tauler. Elle a un caractère hautement scientifique qui la rendra indispensable même à ceux qui employeront le texte allemand de Vetter. Elle a été en effet contrôlée sur les plus importants manuscrits et les corrections à l'édition de Vetter ou les suggestions heureuses ne sont pas rares. Des notes philologiques ou théologiques fort judicieuses sont en outre un précieux secours pour saisir le sens exact de la pensée.

Ce troisième volume (pour les deux premiers, cf. *Bull.* I, nos 428, 1090), qui termine la traduction, clôt aussi le cycle liturgique, de la fête de la Nativité de la Vierge (8 septembre) au dernier dimanche après la Trinité. Mais tous les dimanches et les fêtes n'y sont pas régulièrement représentés : 1 sermon pour la Nativité, 5 pour l'Exaltation de la Croix, 1 pour le 14e dimanche après la Trinité, 1 pour le 15e, 1 pour saint Matthieu, 1 pour le 17e dimanche, 1 pour les Saints Anges, 2 pour la Dédicace, 1 pour le 19e dimanche, 1 pour la Toussaint, 1 pour le dimanche suivant, 3 pour sainte Cordule, 1 pour le 22e dimanche après la Trinité. Suivent alors quelques sermons étrangers au cadre liturgique : pour un confesseur, pour une profession de religieuse, pour le bon emploi de la journée, une exhortation pour la confession, une formule de confession et une leçon de contemplation. Tous ces sermons sont empruntés à Vetter, sauf deux, extraits de D. HELANDER. *Johannes Tauler als Prediger*, Lund 1923. Les traducteurs y ont encore ajouté un sermon pour le 3e dimanche de l'Avent, publié par K. Bihlmeyer dans son édition des œuvres allemandes de Suso. Déjà Denifle l'avait attribué à Tauler et Ph. Strauch inclinait aussi vers cette opinion. Pour les traducteurs son appartenance à Tauler ne fait aucun doute, mais ils ne nous disent pas leurs raisons.

H. B.

956. P. DEBONGNIE C. SS. R. *Les manuscrits de l'Imitation conservés dans l'abbaye de Melk*. — Zentralbl. Bibliotheksw. 49 (1932) 479-488.

Les manuscrits de l'*Imitation* conservés à l'abbaye de Melk sont célèbres. P. E. Puyol, voulant étayer son attribution de l'*Imitation* à l'abbé bénédictin Jean Gerson, leur octroyait une grande importance : le livre aurait été apporté de Subiaco à Melk en 1418, par une colonie de moines réformateurs, et de là se serait répandu dans les monastères d'Autriche

et de Bavière. Puyol, qui n'eut jamais l'occasion de manier les manuscrits de Melk, commit d'ailleurs dans leur description des erreurs assez fréquentes, relevées ici en passant par le P. D.

Cette note a pour objet d'établir une concordance entre les cotes actuelles des manuscrits et les catalogues précédents : de 1483 (publié par Th. Gottlieb), de 1517, du prieur Jean de Celle en 1644, du XVIIIe siècle, et enfin le numéro d'ordre adopté par Puyol. Les manuscrits sont au nombre de 12. Tous ceux mentionnés par Jean de Celle existent encore aujourd'hui, sauf un disparu, que l'on croyait à tort le plus ancien (1421).

Le P. D. relève aussi ce détail : la présence dans les anciens catalogues de nombreux écrits représentatifs de la *Devotio moderna* ; entre autres ceux de Gérard Zerbolt de Zutphen. Ce qui prouve, — contre C. Wolfsgruber et Puyol, — que les Pays-Bas ont exercé une influence certaine sur la réforme de Melk au XVe siècle. H. B.

957. G. B. PALMA. *Osservazioni sul testo siciliano del secolo XIV « Il libro dei vizi e delle virtù ».* — Aevum 6 (1932) 209-212.

Plusieurs auteurs de la fin du siècle dernier ont cru que le manuscrit *Palerme Bibl. comun. 4 Qq. 41*, renfermant le Livre des vices et des vertus en dialecte sicilien, était à identifier au n° 113 du catalogue, dressé en 1384, des manuscrits de l'abbaye de San Martino delle Scale à Palerme. Pour plusieurs excellentes raisons M. P. récuse cette identification, dont on tirait argument en faveur de l'antiquité du texte. Cet argument faisant ainsi défaut, on ne peut assigner au manuscrit, suivant ses particularités linguistiques, qu'une origine plus récente. H. B.

958. G. FONTANESI. *Il problema filosofico dell'amore nell'opera di Leone Ebreo.* — Arch. Filos. 2 (1932) I, 73-81 ; II, 113-120 ; III, 39-63. XVIe s.

Léon l'Hébreu, ce juif portugais établi depuis 1492 en Italie, subit fortement l'influence de la philosophie judéo-arabe et aussi celle de la Renaissance italienne, à travers laquelle il apprit à connaître Platon, Aristote, les néoplatoniciens, saint Augustin. Dans son ouvrage principal, les *Dialoghi d'amore*, il ramène tout son système philosophique à l'idée centrale d'amour. Celui-ci est le principe unificateur de l'univers entier, depuis l'appétit qui porte les quatre éléments vers leur lieu naturel, ou fait désirer à la matière son union à la forme, jusqu'à l'amour de Dieu envers lui-même, identique à l'essence divine. Coïncidant souvent avec le désir, il pénètre toutes choses et dirige le retour des êtres en Dieu.

Ce rôle de l'amour, l'étude de M. F. le met en relief, dans le cosmos, en Dieu et dans ses relations avec la créature, dans la connaissance humaine et dans la morale. Quelques-unes de ces pages eussent gagné à être plus claires et moins superficielles. Il n'eût pas été difficile non plus, semble-t-il, d'y marquer plus vigoureusement l'originalité de cette pensée. Retenons cependant celles qui montrent comment, en plaçant la félicité

suprême dans l'amour de Dieu *con conoscimento e amore*, Léon l'Hébreu réduit l'antithèse entre le courant intellectualiste de Maimonide et celui de Crescas, pour qui la béatitude réside dans le seul amour. Quelques brèves indications aussi sur les relations entre foi et philosophie. Avec raison, M. F. rejette (pas avec assez de décision cependant ; cf. p. 57) l'interprétation panthéiste de cette doctrine qui, pour être comprise, doit être replacée dans son ambiance néoplatonicienne. H. B.

959. A. Allgeier. *Das Konzil von Trient und das theologische Studium.* — Hist. Jahrb. 52 (1932) 313-339.

Sous ce titre, M. A. n'entend point parler, comme on pourrait le croire, du décret de 1562 sur les séminaires, — dont l'importance fut grande pour l'évolution postérieure de l'enseignement théologique, — mais seulement de l'étude de la Bible. La question fut posée dans les premiers mois de 1546. L'intervention de Musso, évêque de Bitunto, dans la congrégation générale du 5 avril, n'en fut pas l'occasion accidentelle et tardive, ainsi que l'interprète A. Maichle ; la nécessité d'un enseignement biblique régulier et sérieux avait été soulignée dès qu'on avait parlé de l'importance primordiale de l'Écriture dans la vie chrétienne. La suite des débats, qui devaient aboutir le 8 avril à la promulgation des décrets de la 4e session *De canonicis scripturis* et *De editione et usu sacrorum librorum*, le montre clairement. Seulement, la question de *lectione sacrae scripturae* fut détachée et remise à plus tard. Ce n'est qu'après de laborieuses et interminables discussions que l'on tomba enfin d'accord sur le texte du décret *De instituenda lectione sacrae scripturae et liberalium artium*, publié le 15 juin, dans la 5e session. Quoique ainsi séparé des problèmes bibliques discutés en vue de la 4e session, c'est à eux cependant que se rattache ce décret et par eux qu'il prend tout son sens. M. A. le met très bien en lumière, de même que l'évolution des projets successifs.

Un fait à signaler : l'influence marquée d'Érasme sur le projet d'une édition, non seulement latine, mais hébraïque et grecque de la Bible, et sur celui d'une introduction à l'étude de l'Écriture. Ces deux projets, d'ailleurs, devaient finir par disparaître dans les remous des débats. Regrettons, d'autre part, que, à propos de l'influence d'Érasme sur les *Claves duae ad aperiendas intelligendasve scripturas sacras perquam necessariae* d'Ambroise Catharin (p. 326-327), M. A. se soit contenté du sommaire publié par V. Schweitzer et n'ait pas recouru à l'ouvrage lui-même. H. B.

Octobre 1935

960. E. Rösser. *Göttliches und menschliches, unveränderliches und veränderliches Kirchenrecht von der Enstehung der Kirche bis zur Mitte des neunten Jahrhunderts* (Görres-Gesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft 64). — Paderborn, F. Schöningh, 1934 ; in 8, XVI-192 p. Mk. 10.80. I[er] s.

On n'ignore pas les théories de Sohm sur l'Église et sur la division tripartite de l'histoire du droit ecclésiastique : Église primitive, étrangère à toute organisation juridique et qui ne connaît que l'organisation charismatique ; apparition, après un siècle d'existence, de l'idée d'un droit divin — Sakramentsrecht — immuable ; le grand bouleversement au XII[e] siècle par la création d'un droit purement ecclésiastique et muable. Sans prendre un ton de polémique, M. R. entreprend, après plusieurs autres, de battre en brêche ces théories qui eurent pendant quelques années le succès des nouveautés.

L'ouvrage comprend deux parties. La première, qui interroge les écrits du Nouveau Testament, conclut à l'existence d'un droit divin, établi par le fondateur de l'Église, et d'un droit humain, émanant directement des apôtres et de leurs successeurs. Dans le seconde, l'enquête est menée jusqu'au milieu du IX[e] siècle. Ici, M. R., n'a pas de peine à retrouver l'affirmation d'un droit divin et plus spécialement quant à l'organisation juridique de la hiérarchie et son pouvoir enseignant. Les témoignages du II[e] et du III[e] siècle sont étudiés avec un soin particulier. M. R. aurait pu consulter l'ouvrage de F. Gerke sur la *I[a] Clementis* (voir *Bull.* I, n[o] 972). Il existe également un droit humain, qui prend son origine dans la volonté des chefs visibles de l'Église. Les expressions que l'on retrouve nombreuses dans les documents émanant de conciles ou affirmant l'intervention de Dieu, l'inspiration de l'Esprit, ne sont pas toutes à prendre dans un sens d'intervention directe de Dieu. L'expression *vox populi, vox Dei* n'a pas un sens absolu et l'autorité n'a pas qu'un simple rôle d'enregistrer la volonté du peuple chrétien. Le droit humain, parce que humain, nécessitera parfois des corrections à apporter, des appels à interjeter. Son caractère muable amène l'auteur à étudier la notion juridique de dispense de la loi. Cette étude nous apporte du neuf en ce sens que l'auteur s'est placé, et s'est maintenu, au point de vue strictement juridique. Elle vient ainsi compléter les critiques adressées aux thèses de Sohm. J. L.

IIe s. **961.** Q. CATAUDELLA. *Le Ὧραι di Prodico e il Pastore di Erma.* — Giorn. crit. Filos. ital. 15 (1934) 342-344.

La dépendance que M. C. conjecture entre la légende d'Hercule au carrefour (Prodicos) et les *Similitudes* 3, 4 et 6 d'Hermas serait une indication pour l'interprétation de ces deux allégories. Pour Prodicos, l'hiver, dernière des saisons, c'est la vieillesse de l'homme que les souffrances de la vie dépouillent : pour le chrétien Hermas, ces souffrances sont la pénitence qui purifie et qui rachète. B. R.

IIIe s. **962.** H. KOCH. *CR de B. Poschmann, Ecclesia principalis* (voir *Bull.* II, nº 563). — Theol. Literaturzeit. 59 (1934) 10-15.

M. K. expose l'interprétation de M. P., enregistre avec satisfaction les correspondances nombreuses avec la sienne et, sans discuter les arguments de son adversaire, réaffirme, textes à l'appui, ce qu'il a tenu dans sa *Cathedra Petri*. L'argumentation est solide. Cependant, comme d'après M. P., Cyprien accorde à Pierre une certaine primauté et qu'il ne l'étend pas à Rome, M. K. trouve dans l'illogisme de cette position qui admet les prémisses sans en tirer les conclusions, un argument contre l'attribution de ces prémisses à Cyprien. Méthode curieuse. Cyprien devait-il être logique ? C'est ce qu'il faudrait démontrer. B. R.

963. T. SPAČIL S. J. *Puo S. Cipriano esser invocato come testimonio per il primato ?* — Oriental. christ. 35 (1934) 225-250.

Le P. S. fait entendre, évidemment, un autre son de cloche que M. Koch (voir *Bull.* II, nº 962). Il conclut (p. 250) : « Cyprien peut être invoqué comme témoin de la primauté de Pierre en ce sens qu'il ne reconnaissait pas seulement en Pierre le centre de l'unité et la source de tout pouvoir ecclésiastique, mais qu'il lui attribuait encore la juridiction suprême. Il peut être invoqué comme témoin de la primauté du pape, en ce sens qu'il voyait en l'Église romaine le centre de l'unité, auquel toute Église particulière doit nécessairement adhérer ». Malheureusement, ce ne sont guère que des arguments théologiques (les présupposés du progrès dogmatique) et logiques, avec un petit rien de raisons historiques, qui ont amené le P. S. à ces conclusions. B. R.

964. D. FRANSES O. F. M. *Cyprianus van Carthago en het Primaat van Rome.* — Studia catholica 10 (1934) 214-219.

Dans une étude purement littéraire (et qui pour cette raison ne pouvait être recensée dans la partie ancienne de ce *Bulletin*) le P. D. VAN DEN EYNDE avait voulu démontrer la priorité de la recension B du *De Unitate* (*La double édition du « De unitate » de S. Cyprien*, dans *Rev. Hist. eccl.* 29, 1933, p. 1-24). M. Koch (dans le CR ci-dessus, *Bull.* II, nº 962) ne voulait pas accepter cette hypothèse. Le P. F. l'admet et tâche d'en montrer l'intérêt historique et dogmatique pour la doctrine de la primauté. B. R.

965. M. Schuster. *Minucius Felix und die christliche Popularphilosophie.* — Wiener Studien 52 (1934) 163-167.

Une certaine parenté de doctrine et de procédés apologétiques entre l'*Octavius* et les apologies d'Arnobe et de Lactance confirme M. S. dans son opinion que Minucius Felix a écrit après Cypien et tout près de Lactance. Mais cette parenté n'existe-t-elle pas également avec Athénagore et Aristide ? B. R.

966. O. Schilling. *Der Kollektivismus der Kirchenväter.* — Theol. Quartalschr. 114 (1933) 481-492. IVe s.

Les réformateurs sociaux chrétiens revendiquent pour leur doctrine collectivisante le patronage des Pères. M. S. veut le leur enlever et, pour ce, prélève dans leur dossier patristique quelques pièces qu'il soumet à la critique. Il ne nous en donne que les résultats. Les voici : il faut rendre aux Homélies Clémentines le texte attribué à Clément de Rome. Quant à Basile, Ambroise, Lactance ils admettent la propriété et ses titres, Augustin va jusqu'à les justifier en principe, et leur collectivisme consiste simplement à prêcher aux possédants l'obligation de disposer avec justice et charité des biens que Dieu leur a donnés. C'est encore la position de Grégoire le Grand et si Isidore fait de la propriété collective un droit de nature, il oppose ce droit de nature instinctif et animal (*instinctus naturae*) au droit de nature raisonnable (*jus gentium*). Son communisme négatif — destination à tous des biens terrestres — admet le droit de propriété privée. Quand Ambroise, l'Ambrosiaster, Grégoire ou Basile parlent de l'*injustice* des riches, ils semblent l'opposer non au *droit* de la collectivité mais à la *loi divine* de charité. B. R.

967. W. C. de Pauley. *Saint Augustine on the Image of God.* — Hermathena 20 (1930) 403-422. Ve s.

La psychologie de saint Augustin est esquissée dans cet article en fonction de Plotin, quoique l'auteur avertisse que le philosophe néoplatonicien n'a pas donné à Augustin l'essentiel de sa pensée : « C'est le Nouveau Testament qui fournit à la fois le point de départ et le terme : le sens du péché et la vision béatifique » (p. 403).

Dans l'homme, à mi-chemin entre le sensible et le surnaturel, se trouve le raisonnable, sous ses trois aspects de Vérité, Bien, Beauté. Là gît l'image de Dieu. L'auteur parle peu de cette image. Il s'attarde plus volontiers à la traduction en langage moderne des éléments philosophiques de la pensée augustinienne. A ce point de vue son essai est intéressant. B. C.

968. A. J. Macdonald. *Authority and Reason in The early Middle Ages*, being the Hulsean Lectures 1931-1932 delivered in the University of Cambridge in Michaelmas Term 1931. — Oxford, University Press, 1933 ; in 8, VIII-136 p. Sh. 6. VIe s.

Ces sept leçons envisagent le thème *ratio-auctoritas* à travers le haut moyen âge depuis Boèce (et Augustin) jusqu'au XII[e] siècle. L'esquisse est nécessairement rapide et un peu superficielle. M. M. s'arrête d'abord à l'influence de Boèce dans l'enseignement médiéval de la logique ; puis, il passe en revue les auteurs qui, à l'époque carolingienne, ont fait preuve de quelque indépendance dans la réflexion (notamment Alcuin, Frédégise, Candidus, Jean Scot, Godescalc, Ratramne) ou qui, par contre, ont exalté spécialement les *auctoritates* (notamment Jonas, Prudence, Raban, Hincmar). Après quelques indications sur le XII[e] siècle, il étudie le progrès de la dialectique — et ses conflits — au XI[e] siècle (notamment Gerbert, Bérenger, Lanfranc), ainsi que la réaction antidialectique de Pierre Damiani, d'Otloh de Saint-Emmeran, de Manégold de Lautenbach. Suivent alors quelques pages, en partie rétrospectives, sur l'évolution dernière du concept d'autorité, sur la place qu'y occupe la papauté et le rôle qu'y jouent les canonistes. Le livre se termine par une vue générale sur le « compromis » dialectique postérieur, inauguré par Anselme (lequel est à peine touché) et surtout par Abélard.

Dans ses toutes grandes lignes, le nouvel ouvrage de M. M. ne laisse pas d'être instructif. Il n'est cependant pas un des meilleurs qu'il ait écrit. A peu près tout ce qui importe y est de seconde main et bien souvent l'exactitude dans l'information comme dans l'exégèse (notamment pour Jean Scot) fait défaut. La progression même que M. M. découvre dans l'émancipation de la *ratio* et dans l'envahissement de l'*auctoritas* nous paraît discutable. Le problème envisagé est de ceux qui ne bénéficient pas chez les auteurs du moyen âge d'un traitement ex professo et stéréotypé. L'étude en exige un contact personnel et constant, une familiarité étroite avec l'ensemble des écrits théologiques du moyen âge, et ce contact, cette familiarité, on ne les trouve guère dans ce livre. Un détail important : je crois qu'il faut lire le texte de Frédégise, cité p. 33, *obviandum est... auctoritate non qualibet sed* DIVINA (voir p. ex. *Bruxelles Bibl. roy. 9581-95*) et non RATIONALI. M. C.

969. J. R. GEISELMANN. *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter.* Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie. — München, M. Hueber, 1933 ; in 8, XIII-288 p. Mk. 8.20

L'objet de cet ouvrage est la doctrine eucharistique de saint Isidore et celle d'un écrit, désormais reconnu comme indubitablement pseudo-isidorien, l'*Epistola ad Redemptum*. Mais, chemin faisant, M. G. traite nombre de questions littéraires, historiques et doctrinales dont l'intérêt pour l'histoire théologique du haut moyen âge, notamment pour l'influence des textes liturgiques, est capital.

L'étude de l'*Epistola ad Redemptum* occupe la première partie du livre. Le contenu de la lettre, notamment sa manière de parler des azymes, de la présence sacramentelle et de la forme de la consécration, joint à son apparition tardive dans la tradition manuscrite et littéraire, en fait placer la composition dans les dernières décades du XII[e] siècle. Notons

que la démonstration donne lieu à d'intéressantes synthèses historiques touchant les points doctrinaux en cause et montre, par là-même, comment la lutte eucharistique des XI[e] et XII[e] siècles a été jusqu'ici indûment simplifiée.

Le terrain étant ainsi déblayé, M. G. se tourne vers saint Isidore. A son sens, on a méconnu l'importance doctrinale de celui-ci, notamment en matière sacramentelle et eucharistique. Tirant argument, d'une part de l'analyse des définitions isidoriennes du sacrement, d'autre part de la comparaison des spéculations d'Isidore sur la consécration avec les données de la liturgie mozarabe, il conclut que l'évêque de Séville n'a pas seulement « compilé » saint Augustin, mais a véritablement jeté les bases et fourni les premiers éléments de la synthèse, que mèneront à bonne fin les siècles postérieurs, entre le courant spiritualiste et le métabolisme. M. G. retrace brièvement à cette occasion l'histoire antérieure des deux tendances et situe, aussi précisément que possible, son personnage dans le dédale des théories eucharistiques.

Ce livre, dont nous ne pouvons malheureusement pas détailler ici toute les richesses, a les qualités de clarté, de sûreté, de perspicacité auxquelles nous sommes habitués de la part de M. G. La systématisation pourrait paraître parfois excessive ; les nuances ne manquent pas néanmoins. Et nous ne pensons pas qu'en découvrant chez saint Isidore des germes de doctrine plus riches et plus féconds qu'on ne l'avait fait jusqu'à présent, M. G. ait voulu élever l'ingénieux compilateur au rang de penseur proprement dit. M. C.

970. F. STEGMÜLLER. *CR de J. R. Geiselmann, Die Abendmahlslehre* (voir *Bull.* II, n° 969). — Röm. Quartalschr. 42 (1934) 351-353.

A propos de la tradition manuscrite de l'*Epistola ad Redemptum*, que M. G. n'a pas approfondie, M. S. signale *Tolède Bibl. Cap. 31-18/20* qui contient la copie de J.-B. Perez, utilisée pour l'édition princeps de Grial, en 1599 (Madrid). M. C.

971. S. SIMONIS O. F. M. *Doctrina eucharistica Amalarii Mettensis.* — Antonianum 8 (1933) 3-48. IX[e] s.

La pensée d'Amalaire sur l'eucharistie offre un double intérêt : d'abord elle a été attaquée, ensuite elle est antérieure à la lutte Ratramne-Paschase. Le P. S. la reconstitue, textes à l'appui, suivant le plan que voici : *De sacramento* (*de praesentia reali ; de natura et effectibus ; de communione*), *De sacrificio.* Un appendice traite la question du *Corpus triforme.* Le P. S. classe à bon droit Amalaire parmi les réalistes, encore que sa doctrine se cache volontiers sous un revêtement d'interprétations symboliques. Amalaire a même des formules d'un réalisme exagéré. La liturgie gallicane l'inspire visiblement et ses idées sur le mode de présence sont assez précises pour l'époque. M. C.

972. R. FROMME. *Der Dichter Otfried von Weissenburg.* — Zeitschr. Kirchengesch. 52 (1933) 165-198.

Quel singulier ouvrage que ce *Liber Evangeliorum* en vieil-allemand rimé d'Otfrid de Weissenburg, sorte de « chant » de propagande chrétien à opposer et à substituer aux chansons païennes. M. F. en a donné naguère une traduction poétique en allemand moderne. La présente étude s'intéresse surtout aux qualités littéraires et au tempérament poétique d'Otfrid, mais elle touche aussi çà et là à la signification théologique de la paraphrase qui prétend interpréter l'Évangile *mystice, moraliter* et *spiritualiter.* M. C.

973. M. J. CRAVENS. *Designations and Treatment of Holy Eucharist in Old and Middle English Before 1300.* A Dissertation. — Washington, Catholic University of America, 1932 ; in 8, XI-76 p.

L'auteur groupe dans ce livre les désignations et descriptions de l'eucharistie qu'elle a pu trouver dans la littérature anglo-saxonne depuis la fin du IXe siècle jusqu'aux environs de 1300. Cette période présente à notre point de vue une réelle unité. On y rencontre diverses expressions parmi lesquelles domine sans conteste le terme *Husel,* qui désigne l'aspect sacrificiel. Dans les cinq chapitres qui composent le corps de l'ouvrage, l'auteur dépouille, d'une manière à la fois plus systématique et plus complète qu'on ne l'a fait jusqu'ici, les divers documents : la poésie, la prose non homilétique, puis les homélies en vieil-anglais, les sermons du XIIe et du XIIIe siècles, enfin l'*Ancren Riwle* qui mérite une place à part. M. C.

Xe s. **974.** D. POP. *La défense du pape Formose.* — Paris, J. Gabalda, 1933 ; in 8, IX-154 p.

Ce travail, présenté pour l'obtention du grade de docteur en théologie à l'Université de Strasbourg, a pour objet la controverse que suscita, au début du Xe siècle, l'affaire du pape Formose. M. P. expose d'abord clairement, mais sans apporter proprement du nouveau, les questions littéraires et historiques qui intéressent son sujet. Ensuite, il cherche à connaître dans le détail, par les écrits d'Auxilius et de Vulgarius ainsi que par l'anonyme *Invectiva in Romam,* l'attitude des défenseurs de Formose. Cette attitude impliquait une doctrine théologique assez précise que M. P. dégage avec bonheur des textes conservés. D'une part, les auteurs étudiés sont nettement dans la tradition augustinienne qui considère l'ordination comme indépendante des dispositions du ministre et comme non réitérable ; d'autre part, tout en affirmant le principe de l'autorité souveraine du pape et de l'obligation de lui obéir, ils imposent à cette autorité et à cette obligation des limites relativement étroites. Une remarque : M. P. ne semble pas connaître la note de W. K. FIRMINGER, *St Peter Damian and Auxilius* (*Journ. theol. Stud.* 26, 1924, p. 78-81). M. C.

975. M. Hackelsperger. *Bibel und mittelalterlicher Reichsgedanke.* Inaugural-Dissertation. — Bottrop i. W., W. Postberg, 1934 ; in 8, XVII-137 p. XIe s.

Relevé consciencieux de toutes les citations bibliques contenues dans les écrits de polémiques entre le Saint-Siège et l'Empire, dans les documents des publicistes et dans les collections canoniques, composés entre 1024 et 1125. L'auteur a lu cette abondante littérature dans laquelle chaque parti — grégoriens et antigrégoriens — défend ses positions et attaque celles de l'adversaire. Toutes les citations bibliques sont classées d'après les grands problèmes auxquels elles servent d'appui. Ce patient et long travail de recherche et de classement a son intérêt mais il aurait dû s'épanouir, nous semble-t-il, en une étude synthétique sur l'emploi de la Bible dans toute cette période de lutte. N'y aurait-il rien à tirer de la comparaison de l'emploi de l'Ancien et du Nouveau Testament ? Quelle valeur probante reconnaît-on à la Bible ? Comment s'en sert-on ? La Bible est-elle source de principes, de directives, d'idées, ou bien n'est-elle qu'un ornement nécessaire au développement doctrinal ? Questions qui se présentent à l'esprit du lecteur de la dissertation du M. H. et qui restent sans réponse. J. L.

976. M. Mende. *Petrus Damiani* (I. Teil). Inaugural-Dissertation. — Ohlau i. Schl., H. Eschenhagen, 1933 ; in 8, 55 p.

Ce fascicule ne contient qu'une partie de la dissertation de Melle M. : les fondements religieux de l'œuvre de Pierre Damiani, dont on connaît le rôle dans la réforme ecclésiastique du XIe siècle. Ces fondements, d'une structure fortement ascétique, sont vus à travers la *Vita Romualdi*, illustrée et complétée par d'autres écrits. Les deux parties non publiées du travail concernaient l'œuvre elle-même de Damiani et, surtout, ses vues politico-ecclésiastiques. M. C.

977. R. Koebner. *Der Dictatus Papae.* — Kritische Beiträge zur Geschichte des Mittelalters, Festschrift für Robert Holtzmann zum sechzigsten Geburtstag. Historische Studien 238 (Berlin, E. Ebering, 1933 ; in 8, VIII-251 p. et 3 pl. Mk. 10.80) 64-92.

Indépendamment de l'ouvrage de K. Hofmann paru à la même époque (voir *Bull.* II, n° 756), M. K. propose certaines hypothèses au sujet des *Dictatus papae*. Avec l'unanimité des auteurs il admet 1075 comme date de composition. Ces propositions formeraient le plan d'une allocution papale à prononcer au Synode de Carême de 1075 (Hofmann parle d'un projet de collection canonique, Arquillière et autres d'une aide-mémoire). M. K. fait un essai de groupement des propositions qui respecte l'ordre du document. Les propositions 1 à 15 s'opposent à des prétentions injustifiées, de tous en général (1-2), des évêques d'Allemagne (3-7), de Byzance (8-12), de France (13-15). Le pape fait ensuite une série de procla-

mations sur les attributs du pouvoir apostolique (propositions 16 à 23), suivie de certaines mesures plus pratiques (prop. 24 à 26) et d'une dernière proclamation en guise de conclusion (prop. 27). Ce n'est pas seulement dans les propositions 8 à 12 que le pape aurait en vue la situation de l'Église orientale mais également dans les propositions 16 à 19, 21, 22, 26. M. K. rejoint ainsi, en partie du moins, l'opinion émise, d'une manière trop unilatérale peut-être, par Hofmann. J. L.

978. A. B. CAVANAGH. *Pope Gregory VII and the Theocratic State.* A Dissertation. — Washington, Catholic University of America, 1934 ; in 8, XIV-143 p.

Condenser un si vaste sujet en une centaine de pages est nécessairement se limiter à donner un résumé succinct des faits et des doctrines antérieurs et contemporains de Grégoire VII. C'est ainsi que se présente cette dissertation que l'on pourrait diviser en deux parties : une partie historique relatant les relations des deux pouvoirs avant Grégoire VII, l'influence d'Hildebrand sur les papes qui l'ont précédé, l'état de l'Église au début de son pontificat et la lutte des Investitures ; une partie doctrinale qui résume la doctrine grégorienne sur le pouvoir civil, les deux pouvoirs, le droit du pape d'excommunier et de déposer les princes. On peut dire — l'auteur nous en avertit dans son introduction — que les travaux de A. Fliche et E. Voosen dominent toute la dissertation. Pourquoi ne jamais citer Voosen en note ? C'est cependant à lui que l'auteur emprunte la division et bien des éléments du chapitre V. Le résumé est en général bon. Il ne faut cependant pas oublier que les doctrines de Grégoire VII se retrouvent en grande partie dans les écrits de ses partisans. L'auteur insiste sur le fait que Grégoire VII se rattache à la tradition et en particulier à Gélase. Cette affirmation exige plus de nuances, étant donné l'évolution de l'idée d'État entre le Ve et le XIe siècle. J. L.

XIIe s **979.** W. KRATZ. *Der Armutzgedanke im Entäusserungsplan des Papstes Paschalis II.* Inaugural-Dissertation. — Fulda, Kloster Frauenberg, 1933 ; in 8, 83 p.

Plusieurs historiens ont prétendu que le plan de réforme ecclésiastique adopté, en 1111, par Pascal II et qui, en reconnaissant à l'Empire le droit de régale, dépouillait l'Église de biens temporels, s'inspirait d'un idéal de pauvreté apostolique, analogue à celui d'Arnold de Brescia, des Cathares et des Vaudois. M. K. interroge les documents contemporains pour juger en connaissance de cause l'entreprise du pape. Il réduit, d'abord, à ses proportions exactes le projet de réforme ; ensuite, il passe en revue les écrivains curialistes et impérialistes de l'époque, pour arriver à la conclusion que l'initiative de Pascal est une nouveauté, qu'elle n'est pas le fruit de théories théologiques, mais en partie une concession accordée aux polémistes pro-régaliens, enfin qu'elle est à mettre en rapport, moins avec l'idéal ascétique particulier d'un pape ancien moine, qu'avec le souci de favoriser par le dépouillement temporel la mission spirituelle du clergé. M. C.

980. M. DIETRICH. *Die Zisterzienser und ihre Stellung zum mittelalterlichen Reichsgedanken bis zur mitte des 14. Jahrhunderts.* Inaugural-Dissertation. — Salzburg, A. Pustet, 1934 ; in 8, 102 p.

Divers facteurs expliquent l'attitude prise par l'Ordre de Cîteaux dans les différentes phases de la lutte entre l'Église et l'État au cours des XII-XIVe siècles. Il y a l'influence doctrinale exercée par les écrits de saint Bernard qui exaltent le pouvoir pontifical, et par ceux d'Othon de Freising qui insistent davantage sur la distinction des deux pouvoirs. Il y a surtout le facteur historique. C'est à ce dernier que M. D. consacre la plus grande partie de son travail. Les empereurs et les princes allemands se montrèrent toujours les fidèles protecteurs des Cisterciens, ce qui leur valut l'appui de la branche allemande dans les affaires de politiques religieuses. L'auteur a pu enrichir l'histoire de ces luttes en puisant bon nombre de renseignements dans les chroniques des différents monastères. Conrad III, Frédéric Barberousse, Henri VI, Othon IV, Frédéric II, seront soutenus par les cisterciens. Les branches romanes seront plus souvent du côté des papes. Au XIVe siècle les ordres mendiants prennent à leur tour la prépondérance dans la direction des affaires. Cette dissertation, soigneusement étudiée et rédigée, est plus historique que doctrinale et nous fait mieux comprendre la pression qu'exercent les circonstances sur l'attitude doctrinale. J. L.

981. W. WILLIAMS. *The Anchin Manuscript (Douai 372).* — Speculum 8 (1933) 242-254.

Naguère dom B. Capelle notait l'urgence de travaux préparatoires en vue d'une nouvelle édition de saint Bernard (voir *Bull. anc. litt. chrét. lat.* I, nº 537). M. W., connu déjà par l'édition critique du *De diligendo Deo* et du *De gradibus humilitatis et superbiae* (voir *ibid.*), étudie dans cet article le texte du *De Conversione.* Les manuscrits n'en sont pas nombreux, mais leur témoignage est assez accablant pour l'édition de Mabillon. D'autant que celui-ci n'ignorait pas l'existence d'un manuscrit partilièrement important, *Douai 372*, originaire d'Anchin et exécuté vers 1180 (?) par un certain Siger. M. W. a comparé le texte de *Douai 372* avec celui de 6 autres manuscrits et de 5 anciennes éditions. Il y relève par rapport à ces 11 témoins 62 variantes et 4 lacunes notables (lesquelles sont décrites). Par contre 72 des leçons adoptées par Mabillon ne sont attestées par aucun manuscrit, et 32 par le seul *Cambridge 1820* qui est fort tardif.

M. C.

982. W. A. SCHNEIDER. *Geschichte und Geschichtsphilosophie bei Hugo von St. Victor* (Münsterische Beiträge zur Geschichtforschung 3. Folge, 2). — Münster, F. Coppenrath, 1933 ; in 8, 117 p. Mk. 3.50.

Les conceptions théologiques ont toujours exercé une grande influence

sur l'historiographie chrétienne, mais il est indéniable que le XIIe siècle manifeste cette influence avec une force particulière. On connaît les vues d'un Joachim de Flore et d'un Othon de Freising. M. S. étudie celui qui peut être considéré, pour son siècle, comme le créateur du genre, Hugues de Saint-Victor. Il explique par l'origine germanique de celui-ci, le fait qu'à son goût pour l'idéologie scolastique il ait joint celui de la philosophie de l'histoire. Quoi qu'il en soit de cette affirmation, difficile à apprécier, Hugues est en effet une figure remarquable, l'une des plus complètes qu'ait connues le moyen âge. M. S. examine dans le détail et sous toutes ses formes la pensée de Hugues sur l'histoire du monde : rapports de l'histoire avec les autres branches du savoir ; la place qu'occupent dans l'histoire Dieu et le salut ; la place qui y revient à l'homme, notamment à chacun des deux pouvoirs ; la loi de l'histoire du monde dans l'espace et dans le temps. Ce sont les chapitres III-V (*Die Geschichte als Gottes Tat uns als Heilswerk* ; *Der Mensch in der Geschichte* ; *Gewalten und Stände im Gottesreich : Kaiser und Papst*) qui intéressent spécialement ce *Bulletin*. M. S. y fait ressortir que le mystère du Christ est au centre de l'histoire du monde, élevant celle-ci au rang d'histoire de l'Univers et fournissant la raison d'être, comme l'explication, de toute sa structure, de la primauté qu'y occupe le spirituel, de la lutte qui s'y manifeste entre le royaume de Dieu et celui du diable, de la subordination entre les deux pouvoirs, de la division même de l'histoire. L'exposé de M. S., encore que trop logiquement construit à notre sens, contient nombre d'indications utiles. M. C.

983. A. LANDGRAF. *Die Gnadenökonomie des Alten Bundes nach der Lehre der Frühscholastik.* — Zeitschr. kath. Theol. 57 (1933) 215-253.

L'économie de la grâce sous l'Ancien Testament intéressait beaucoup les théologiens de la scolastique naissante. M. L. interroge un grand nombre d'auteurs du XIIe (seconde moitié) et du XIIIe siècles, recueillant avec leurs opinions sur l'ancienne Loi, leurs témoignages plus ou moins explicites quant à la distinction entre *opus operatum* et *opus operans*. On s'en tient le plus souvent à l'idée (augustinienne) que l'ancienne loi et ses sacrements ne pouvaient opérer la justification, mais l'hypothèse d'une justification par l'intention surérogatoire de charité apparaîtra bientôt. Les expressions techniques *opus operatum*, *opus operans* semblent avoir été introduites par l'école porrétaine (non toutefois par Gilbert lui-même). M. C.

984. A. LANDGRAF. *Quelques collections de « Quaestiones » de la seconde moitié du XIIe siècle. Premier classement.* — Rech. Théol. anc. méd. 6 (1934) 368-393.

985. A. LANDGRAF. *Quelques collections de « Quaestiones » de la seconde moitié du XIIe siècle. Conclusions.* — Rech. Théol. anc. méd. 7 (1935) 113-128.

Parmi les nombreux recueils de *Quaestiones* de la seconde moitié du XIIe siècle qu'il a en bonne partie découverts lui-même, M. L. s'attache ici aux questions qu'il a pu rencontrer dans deux ou plusieurs recueils. Signalons les principaux de ceux-ci. D'abord, le groupe de questions attribuées expressément à Odon d'Ourscamp dans *Londres Brit. Mus. Harley 1762*, assez semblable aux groupes de *Paris Nat. lat. 3230* et *17990* qui ont servi à l'édition de Pitra ; et dans le même genre la collection de *Paris Nat. lat. 14807*. Ensuite le groupe de *Troyes 964*, dont plusieurs questions se retrouvent dans *Paris Nat lat. 18108*. Enfin la collection *Vat. Reg. lat. 135* qui, outre les questions d'Odon d'Ourscamp dans l'édition de Pitra, en renferme beaucoup d'autres dont M. L. n'a pu jusqu'à présent trouver de parallèle ailleurs.

La seconde étude de M. L. amorce la solution d'importants problèmes que pose l'examen même des recueils inventoriés. Ce n'est guère aisé, vu l'extrême complexité de ces mosaïques : une même question se retrouvant à plusieurs reprises, tantôt identique, tantôt légèrement différente, dans un même recueil ; ou encore, quand elle se rencontre en divers recueils, s'y trouvant en des contextes très différents. Le problème d'authenticité se pose de la sorte au sujet de trois auteurs : Odon d'Ourscamp, Simon de Tournai, Prévostin de Crémone. A côté des questions authentiques d'Odon, on en trouve où son nom est cité, comme on le fait dans une *reportatio* : entre autres dans *Oxford Boldl. Laud. lat. 105* et dans *Vat. Reg. lat. 135* (il faut corriger p. 116, 21-22 du second article par p. 393 du premier). Même problème au sujet de Simon de Tournai : des questions authentiques se trouvent entremêlées à d'autres, qui émanent sans doute de son école, dans *Londres Brit. Mus. Harley 3596* et *Royal 9 E. XII*. Quant aux *Quaestiones* attribuées à Prévostin de Crémone dans *Paris Maz. 1708*, M. L. a le mérite de poser, le premier, le problème de leur authenticité. Pour s'orienter, il a d'abord repéré une dizaine de textes où Godefroid de Poitiers et Hugues de Saint-Cher citent nommément Prévostin. Or il lui a été possible de retrouver tous ces textes dans la *Summa* de Prévostin, sans devoir aucunement recourir aux *Quaestiones* de *Paris Maz. 1708*. Et de conclure à bon droit : il est sans doute possible que certaines de ces questions proviennent de ce théologien, mais tout porte à croire que la collection est, comme les autres, un agglomérat de questions provenant d'auteurs différents.

M. L. termine son travail par quelques remarques suggestives sur les rapports entre la *sententia* et la *quaestio* d'une part, entre la *quaestio* et la *lectio* d'autre part.

Une précision de détail, au sujet des *Quaestiones* de Prévostin. Dans sa *Summa theologiae*, S. Albert le Grand renvoie à Prévostin et à Guillaume d'Auxerre dans son exposé sur la syndérèse. Le P. Pelster ayant affirmé que le texte ne se trouve pas dans la *Summa* de Prévostin, M. L. (p. 102) a tenu à s'en enquérir, et il dit l'y avoir trouvé, avec l'expression *synderesis*, dans le texte relatif à la *sensualitas*. Ce n'est pas tout à fait exact. Voici en effet le seul passage de la *Summa* de Prévostin qui répond plus au moins au texte d'Albert : *Duae enim sunt rationis partes vel officia : una qua ista inferiora administrat, alia qua superiora contemplatur : una dicitur*

scientia, reliqua sapientia (*Bruges Bibl. comm. 239* f. 33rb ; *Cambrai 402* f. 40ra). Il y est question de *sapientia*, non de *synderesis*. Au surplus, on ne doit pas s'inquiéter d'une citation si imprécise : Albert cite manifestement de mémoire, comme le prouve l'exposé qu'il fait des deux démarches de la syndérèse où il ajoute au texte de Guillaume d'Auxerre des éléments qu'on ne retrouve que plus tard chez les théoriciens de la syndérèse. Pour être complet, il faudrait d'ailleurs vérifier les quelque 30 citations que la *Summa theologiae* d'Albert fait de Prévostin, et de préférence s'adresser aux auteurs de la première moitié du siècle : Guillaume d'Auxerre, Richard Fishacre, Roland de Crémone, Guy d'Orchelles et autres qui, comme Godefroid de Poitiers et Hugues de Saint-Cher, aiment à citer Prévostin de Crémone.

Pour compléter le dossier déjà si riche rassemblé par M. L., nous voudrions dès maintenant attirer l'attention sur un recueil de questions, inexploité jusqu'ici, celui de *Troyes 140* (ms de la fin du XIIe siècle, provenant de Clairvaux, 38 × 26 cm.). Le ms contient 3 parties : 1. f. 1ra-73rb, *Quaestiones super epistolas Pauli et solutiones earumdem*, publiées dans PL 175, 431-634 ; 2. f. 73vb-107rb, *Quaestiones diligenter pertractatae*. Inc. : *Oratio. Per ea que sumimus potiora sumamus*. 3. f. 107va-115vb, un traité anonyme de christologie. Inc. : *Fides est certitudo rerum*... Expl. : *fit homo factus quod non erat*, publié dans PL 177, 295-316, sous le nom de Jean de Cornouailles. Il est à remarquer que ce ms *Troyes 140* présente, et dans le même ordre, les mêmes traités que *Paris Nat. lat. 14807*, cité plus haut : en celui-ci on trouve, aux f. 99ra-114vb, les *Quaestiones diligenter pertractatae a magistro* (nom effacé) ; mais ici la collection est beaucoup plus courte que celle de *Troyes 140*, car la dernière question de *Paris 14807* se trouve dans *Troyes 140* au f. 85ra, tandis que, dans ce dernier recueil, la collection s'étend jusqu'au f. 107rb. Or, dans *Troyes 140*, au f. 85ra, après un *expliciunt* qui clôt la série précédente, on lit, sans aucun intervalle, cet incipit : *Certus est numerus praedestinatorum*, suivi de nombreuses questions où figure à plusieurs reprises : *magister Odo*. Or, si l'on s'en rapporte à la description que M. L. a donnée de *Vat. Reg. lat. 135*, on se convainc que le contenu de ce dernier ms. du f. 50 à la fin est identique à *Troyes 140*. M. L. n'a pas identifié dans le ms romain le traité de christologie qui le termine ; mais l'*explicit* qu'il donne prouve qu'il s'agit bien du traité attribué à Jean de Cornouailles, avec cette différence que dans *Vat. Reg. lat. 135* la fin est tronquée de quelques lignes ; car l'*explicit* donné par M. L. se trouve dans PL 177, 316, l. 5, tandis que l'*explicit* de *Troyes 140* et de *Paris Nat. lat. 14807* correspond à celui de PL *ibid.*, l. 44.

O. L.

XIIIe s. **986**. A. TEETAERT O. M. Cap. *Le « Liber Pœnitentialis » de Pierre de Poitiers*. — Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet, herausgegeben von A. LANG, J. LECHNER, M. SCHMAUS.

— BGPTMA Supplementband 3, 1-2 (Münster, Aschendorff, 1935 ; 2 vol. in 8, XXXV-1475 p. Mk. 58, rel. 65) I, 310-331.

Parmi les 9 mss qui nous ont conservé ce manuel pour les confesseurs, le P. T. s'attache aux 4 mss parisiens (*Maz. 774* ; *Nat. lat. 13455, 14525, 14886*) dont il signale les particularités. L'ouvrage renferme d'assez nombreuses citations d'auteurs contemporains dont le P. T. rapporte les principales, spécialement des références à des décrets pontificaux et à des théologiens, Pierre le Chantre et Prévostin. L'ouvrage est écrit avant 1215, puisqu'il ignore la législation du 4e Concile de Latran ; et puisque Prévostin a écrit sa Somme entre 1206 et 1210, on placera donc le *Liber poenitentialis* entre 1210 et 1215 (Nous avons noté ailleurs, *Rech. Théol. anc. méd.* 6, 1934, p. 420 note 17, que rien n'empêche de placer la Somme de Prévostin plus près de 1200). La tradition manuscrite invite positivement à attribuer le *Liber poenitentialis*, non au chancelier Pierre de Poitiers, mais à Pierre de Poitiers, chanoine de Saint-Victor.

O. L.

987. A. LANDGRAF. *Die Sentenzen des « magister ignotus »*. — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, n° 986) I, 332-359.

Le P. J. DE GHELLINCK avait jadis attiré l'attention sur le commentaire anonyme des Sentences de *Troyes 1206*, qui contient de fréquents renvois à un *ignotus*, et il s'était demandé s'il ne fallait pas voir en celui-ci un disciple d'Abélard (*Les notes marginales du Liber Sententiarum*, dans *Rev. Hist. ecclés.* 14, 1913, p. 526-527). M. L. reprend le problème. Il a relevé dans ce commentaire de Troyes 115 références à cet énigmatique maître, les mettant en parallèle avec les textes du Lombard. De ce minutieux inventaire il résulte que l'ouvrage du *magister ignotus* comprenait 3 livres : le premier traitant assez complètement la matière du livre I des Sentences, mais n'en respectant que fort peu l'ordonnance, le troisième traitant la matière du livre IV, en en suivant davantage l'ordre, mais s'arrêtant au sacrement de pénitence. Ce maître dépend de Pierre Lombard, est de la fin du XIIe siècle ou du début du XIIIe. M. L. se dit en mesure de prouver qu'il n'est pas de l'école d'Abélard. O. L.

988. L. M. FRIEDMAN. *Robert Grosseteste and the Jews*. — Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1934 ; in 4, 34 p. et 3 pl.

Amateur, en possession d'un manuscrit complet du *De cessatione legalium*, M. F. expose, dans une élégante plaquette, les rapports exceptionnellement bienveillants de Grosseteste avec les Juifs. Il fournit (p. 21-22) quelques renseignements sur le *De cessatione legalium* (1231), traité apologétique pour la controverse avec les juifs que son titre résume bien. On n'en a jamais publié qu'un abrégé. En plus d'autres gravures, M. F. donne un fac-simile du f. 1r. H. P.

989. A. Lopez O. F. M. *Descriptio codicum franciscalium Bibliothecae Cathedralis Valentinae.* — Arch. ibero-amer. 36 (1933) 172-222.

Bien que l'on aie déjà un *Catálogo descriptivo de los Códices de la Catedral de Valencia* dans le *Boletín de la Real Academia de la Historia* 91 (1927) p. 390-469 et 92 (1928) p. 218-333, par M. E. Olmos Canalda, et quelques autres travaux utiles qu'il mentionne, le P. L. publie ici ses notes prises sur les manuscrits franciscains de Valence. La plupart intéressent la théologie médiévale. Notons : S. Bonaventure, Richard de Mediavilla, Duns Scot, François de Meyronnes etc. On aurait souhaité trouver à la fin de cet article des tables qui allégeraient les recherches. Voir dans les *Collect. francisc.* 5 (1935) p. 292-294, les utiles remarques du P. Teetaert.

H. P.

990. Marti de Barcelona O. M. Cap. *Notes descriptives dels manuscrits franciscans de la Bibliotheca Nacional de Madrid.* — Est. francisc. 45 (1933) 337-404.

Voici un travail comme on souhaiterait en voir paraître beaucoup. Le P. M. publie les notes prises par lui à la Bibliothèque nationale de Madrid sur les manuscrits d'auteurs franciscains ou intéressant cet Ordre. Très rares seront ceux qui auront échappé à ses recherches, d'autant plus précieuses que le catalogue de cette opulente bibliothèque n'est pas encore imprimé. On ne peut songer à détailler les richesses de cet article. Presque tout serait à relever. Cela complète en beaucoup de points des ouvrages comme le *Répertoire* de M. Glorieux. Une table des auteurs et des œuvres citées (p. 398-404) guide facilement le lecteur. Il faut noter que le nº 75, p. 349, est le Commentaire de Pierre Olieu sur la Hiérarchie Céleste de Denys, comme l'a signalé le P. Doucet, *Arch. franc. hist.* 27 (1934) p. 556. Voir aussi les intéressantes remarques du P. Teetaert dans *Collect. francisc.* 5 (1935) p. 290-292. H. P.

991. R. S. Franks. *The Interpretation of Holy Scripture in the Theological System of Alexander of Hales.* — Amicitiae Corolla. A Volume of Essays Presented to J. R. Harris on the occasion of his Eightieth Birthday, edited by H. G. Wood (London, University Press, 1933 ; in 8, XIII-366 p. Sh. 10. 6) 83-95.

M. F. n'a pas voulu faire œuvre originale. Son intention est simplement de faire connaître, à ceux qui ignoreraient la théologie du moyen âge ou qui la confondraient avec le système de S. Thomas, la méthode d'Alexandre de Halès. Il a pris comme exemple la doctrine de celui-ci sur l'Écriture et il donne un résumé de la première question de la *Summa*. Il s'est servi de l'édition princeps de 1482-83 et non de celle de Quaracchi.

B. B.

992. E. LONGPRÉ O. F. M. *S. Bonaventure et Cologne.* — Wissenschaft und Weisheit 1 (1934) 289-297.

Le P. L. signale les deux séjours de S. Bonaventure à Cologne, 1258, ou 1259 et 1270. Il reproduit même d'après l'édition de Quaracchi un sermon prononcé à cette dernière occasion. Puis il relève les traces de l'influence du saint dans les milieux franciscains colonais, surtout pour la spiritualité. C'est ici que l'on imprima pour la première fois ses Opuscules spirituels, en 1484. Enfin, on voit comment son souvenir s'est manifesté dans l'art, à Cologne. H. P.

993. S. BONAVENTURAE *Opera theologica selecta...* cura PP. Collegii S. Bonaventurae edita. Editio minor. T. I. *Liber I. Sententiarum.* — Ad Claras Aquas (Quaracchi), Typogr. Collegii S. Bonaventurae, 1934 ; in 8, XXVI-694 p. L. 25.

Les infatigables travailleurs de Quaracchi vont donc nous donner une édition maniable d'un choix d'œuvres de S. Bonaventure. Le premier volume paru reproduit exactement le contenu du tome I de la grande édition, délesté de l'apparat critique, des références aux textes implicitement cités et des scholies. Résumés et mis à jour, les Prolégomènes renseignent sur la vie, les œuvres et l'autorité du saint Docteur. Pour chaque question, on trouve en note les références aux textes parallèles d'Alexandre de Halès, de S. Thomas et de Duns Scot.

Utile et pratique, cette édition facilitera l'accès des œuvres du saint, sans dispenser de recourir à la grande édition critique pour des précisions scientifiques. On attend impatiemment les volumes suivants et les tables qui en rendront l'usage plus aisé. H. P.

994. S. BONAVENTURAE *Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, ad fidem codd. mss. ed. F. DELORME O. F. M. (Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi 8). — Ad Claras Aquas, Typogr. Collegii S. Bonaventurae, 1934 ; in 8, XVIII-443 p. L. 40.

Le P. D. édite ici un volume de textes intéressants et variés. C'est d'abord (p. 1-275) une nouvelle réportation, plus courte (= A), des *Collationes in Hexaëmeron* de S. Bonaventure, sur laquelle un colophon nous renseigne exactement. La forme longue (= B) est éditée au t. V de la grande édition critique. Après comparaison soigneuse, A paraît primitif et plus fidèle. B a dû s'en servir avant que S. Bonaventure la développe et l'authentique. L'édition de A, ici, se base sur *Sienne Bibl. comm. U. V. 6*, décrit en détails.

Suivent des *Bonaventuriana* :

1. Le *Prooemium in I Sententiarum*, tiré de *Paris Nat. lat. 3573*, dont la rédaction est probablement primitive.

2. Une *Responsio ad objecta*, déjà partiellement publiée en note dans la grande édition, basée principalement sur *Todi 39*.

3. Une *Quaestio de existentia angelorum*, extraite de *Todi 30*, et que le P. D. attribue au saint.

4. D'après *Assise Bibl. comm. 172*, une question *de existentia animae in corpore* utilisant S. Bonaventure, S. Albert et le *De anima* de S. Thomas, que le P. D. attribue à frère Eustache O. F. M. et date de 1265-1270.

5. Une réportation *de mendicitate* avec annotations de Guillaume de Saint-Amour, éditée ici pour la première fois en entier et plus correctement, d'après *Florence Laur. Plut. 12 dextr. 36*. L'éditeur signale sans les utiliser deux autres exemplaires qu'il croit moins bons : *Cambridge Corpus Christi Coll. 103* et *Paris Nat. lat. 15850*.

6. Réédition améliorée de l'importante *Praelocutio ad prooem. in. II Sent.*, suivant le seul manuscrit existant : *Angers 193*.

7. Enfin, le P. D. publie la *Quaestio de mutuis influentiis angelorum*, introduction de P. J. Olivi à son Commentaire sur la Hiérarchie céleste de Denys, très influencé par S. Bonaventure. L'édition (p. 363-417) ne repose que sur *Vat. Urb. lat. 480* et *Sienne Bibl. comm. F. IV. 11*, ce dernier volontairement écourté. Le P. D. signale encore *Vat. lat. 899* et, dans les *Addenda*, *Vat. Borg. 322* ; mais il ne s'en sert pas. Il faut du reste ajouter *Madrid Bibl. nat. 75* : voir V. DOUCET, *Maîtres franciscains de Paris* (*Arch. francisc. hist.* 27, 1934, p. 556). Nous attendrons donc pour avoir un texte définitif appuyé sur tous les témoins l'édition complète de ce commentaire que le P. D. nous promet sous peu. En outre, son ouvrage utile et intéressant permettra un examen comparatif de nos réportations.

H. P.

995. S. AXTERS O. P. *Bijdragen tot een bibliographie van de Nederlandsch Dominikaansche Vroomheid.* — Ons geest. Erf 6 (1932) 5-39, 113-156 ; 7 (1933) 5-33, 117-165, 241-304 ; 8 (1934) 39-104, 141-204.

Le P. A. a entrepris le relevé systématique de tous les ouvrages de mystique, ascétique, homilétique et hagiographie écrits par des dominicains néerlandais, depuis les origines de l'Ordre jusqu'à la Révolution française. Pour compléter ce vaste tableau de la piété dominicaine dans les Pays-Bas, il y a joint les traductions néerlandaises d'œuvres étrangères, telles que les sermons d'Eckhart, Tauler et Suso. Les auteurs sont classés par ordre chronologique, et les exemplaires de leurs écrits forment une liste imposante de 945 numéros. C'est là un instrument de travail des plus utiles, fruit d'un labeur ardu. Malheureusement cette utilité se trouve quelque peu réduite pour plusieurs raisons. Une typographie sans relief, une distribution des matières embrouillée (les différents exemplaires d'un même écrit ne sont pas groupés, mais livrés pêle mêle suivant l'âge du manuscrit, semble-t-il ; les anonymes sont classés à la date du manuscrit ; les écrits étrangers traduits en néerlandais par des non-dominicains forment une section spéciale, tandis que les traductions anonymes des mêmes écrits sont insérées sous le nom de l'auteur) rendent la consultation malaisée. Sans doute, il serait excessif de reprocher au P. A. d'être resté incomplet ; dans un travail de ce genre c'était fatal.

Toutefois, surtout dans la partie médiévale, où il fallait recourir aux manuscrits (le P. A. s'est limité provisoirement aux bibliothèques belges, mais les manuscrits sont trop souvent incomplètement décrits et leur provenance n'est jamais indiquée), les lacunes et les inexactitudes nous paraissent nombreuses plus que de raison. Sans vouloir méconnaître l'ampleur et le mérite du labeur fourni, nous nous permettons d'en signaler quelques exemples, choisis parmi les auteurs qui relèvent de ce *Bulletin*.

Thomas d'Aquin. Deux manuscrits de l'*Anima Christi* sont signalés (n° 60, pour *Bruxelles Bibl. roy. 19551*, au lieu de f. 69-72^{v}, lire f. 72^{r}) ; on peut y ajouter *Anvers Musée Plantin 188* (f. 178^{v}), *Bruxelles 2905-9* (f. 176^{r}), *11059* (f. 150^{v}-151^{r}), *12078* (f. 140^{v}), *12079* (f. 134^{r}), *15084* (f. 40^{r}), *19588* (f. 128^{r-v}), *II 278* (f. 102^{r}), *Louvain Univ. D 380* (f. 37^{v}-38^{r}), *D 419* (f. 54^{v}-55^{r}), *G 6* (f. 112^{r}-113^{r}). Si l'on mettait sous le nom de saint Thomas l'*Anima Christi*, pourquoi ne pas citer aussi l'*Adoro te*, attribué à saint Thomas dans *Bruxelles 11171* (f. 81^{r}-82^{v}), *19551* (f. 77^{r}-78^{r}), *Louvain Univ. D 380* (f. 49^{r}-50^{r}), anonyme dans *Bruxelles 4919* (f. 99^{r}-100^{r}). N° 59, au lieu de f. 155-65, lire f. 155^{r}-157^{r}.

Thomas de Cantimpré. Ajouter : *Bonum universale de apibus* dans *Namur Musée archéol. Fonds de la Ville 14* (f. 59^{r}-202^{v}), *31* (fragment, f. 73^{v}), *73* (f. 2^{r}-93^{v}), *110* (f. 60^{r}-224^{v}), *Namur Séminaire 51* (f. 1^{r}-170^{v}) ; *De naturis rerum* dans *Namur Musée archéol. Fonds de la Ville 50* (f. 1^{r}-163^{v}) ; *Vita S. Lutgardis, ibid. 160* (f. 1^{r}-43^{r}).

Eckhart. N° 110 b, au lieu de f. 74, lire f. 76^{r}; n° 110 c, au lieu de f. 85^{v}, lire 86^{v}. N° 113, ajouter : f. 13^{r}-14^{r}, fragment du sermon 45 (Pfeiffer, p. 152, 4-29). N° 123, ajouter un renvoi à W. Dolch, p. 40 ; *ibid.* b, au lieu de f. 115vb-17ra, lire 114ra-115va ; *ibid.* c, ajouter : f. 117rb-118vb. N° 127, ajouter : f. 140^{r}-166^{r}, sermon 76, 1. N° 129, au lieu de f. 108^{r}-121^{v}, lire f. 108^{v}-112^{r}. N° 130, ajouter : f. 205^{v}-285^{v}, et f. 134rb-134vb, fragments du sermon 15 (Pfeiffer, p. 71, 11-72, 14 ; 73, 20-36) ; lire 1547 au lieu de 1543, cette date ne se rapportant qu'à la première partie du manuscrit. N° 131, le P. A. ne dit pas pourquoi ce sermon, différent du n° 129 (sermon 42), est classé parmi les écrits d'Eckhart.

Tauler. Ajouter : *Eenighe gheestelicke sermoenen ghenomen uut Johannes Taulerus* dans *Bruges Bibl comm. 387 B*, f. 64^{r}-75^{r}, 84^{r}-102^{v}, et un extrait d'un sermon pour le 5e dimanche après la Trinité (*Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi*), anonyme dans *Bruxelles Bibl. roy. 11171*, f. 66^{r}-67^{r}, attribué à Albert le Grand dans *Bruxelles 12079*, f. 102^{r}-103^{r}, et à Ruysbroeck dans *Bruxelles 2905-9*, f. 135^{r} (ce dernier texte est édité par M. Meertens, *De Godsvrucht in de Nederlanden*, t. III, Bruxelles 1932, p. 46-48).

Suso. Ajouter : *Büchlein der ewigen Weisheit*, c. 16 (prière à la Vierge = Bihlmeyer, p. 262-268) dans *Bruxelles Bibl. roy. 21953* (f. 156^{r}-160^{v}) ; c. 23 (prière avant la communion = Bihlmeyer, p. 303) dans *Bruxelles 2905-9* (f. 161^{r-v}), *11171* (f. 82^{r-v}), *19551* (f. 78^{r}), *21893* (f. 186^{r}-188^{r}), *II 278* (f. 96^{v}-97^{r}). *Horologium sapientiae* II, 2 (prière avant la communion) dans *Bruxelles 3014-15* (f. 125^{r}-127^{r}), *11059* (f. 139^{r}-141^{r}), *11172* (f. 159^{r}-160^{v}), *11795* (f. 42^{v}-44^{r}), *12078* (f. 141^{v}-143^{r}), *12081* (f. 135^{v}-136^{v}),

19551 (f. 80^{r}), 22081 (f. 152^{r}-153^{r}), *Louvain Univ. D 380* (f. 48^{r}-49^{r}). Pour les *100 articles* : n° 137, au lieu de *Anvers Musée Plantin 175* f. 200, lire *173* f. 200^{r}-219^{v} ; n° 146, au lieu de f. 54^{v}, lire 44^{r} ; n° 158, au lieu de f. 35-38, lire f. 37^{r}-40^{r} (il ne s'agit d'ailleurs pas dans ce ms des 100 articles de Suso) ; ajouter *Averbode Abbaye des Prémontrés 317* (f. 1^{r}-37^{v}) et *Louvain Univ. D 380* (f. 91^{r}-114^{v}). Ajouter encore deux prières extraites de la *Lebensbeschreibung*, c. 8 et 14, dans *Louvain Univ. G 70*, f. 36^{r}-37^{r} (Bihlmeyer, p. 27) et f. 79^{v}-80^{v} (p. 32-33).

VINCENT FERRIER. N° 210, lire f. 173^{v}-175^{r}, au lieu de 173^{v}-182. Cette même pièce se retrouve dans *Bruges Bibl. comm. 334* (f. 1^{v}), *Bruxelles Bibl. roy. 2992-3* (f. 1^{r}), *12078* (f. 113^{r}-115^{r}), *12079* (f. 136^{v}-138^{r}), *Louvain Univ. D 380* (f. 30^{r-v}).

Signalons encore, à propos de Jacques Buyens (XVIe s.), que l'ouvrage dont le P. A. mentionne plusieurs éditions du XVIIe siècle sous les n°s 485, 486, 488-493, se trouve en manuscrit dans *Bruges Bibl. comm. 387*, f. 76^{r}-83^{r}. H. B.

996. E. SCHRÖDER. *Die Datierung der rheinfränkischen « Himmelfahrt Mariä »*. — Anzeiger deutsches Altert. deutsche Liter. 51 (1932) 89.

En supplément à l'étude qu'il a consacrée au manuscrit *Giessen Univ. 876* (cf. *Bull.* I, n° 1161), M. S. attire l'attention sur une note de F. Norman, qui dès 1928 avait précisé d'une manière très ingénieuse la date de composition de la *Himmelfahrt Mariae*. L'auteur de cette pièce, comptant 103 jours entre l'Ascension et la mort de la Vierge, a dû écrire une année où Pâques tombait le 24 mars. Le fait ne s'est présenté au XIIIe siècle qu'en 1258 et 1269. H. B.

997. H. OSTLENDER. *Alberts des Grossen Kommentar zum Hohenliede.* — Scientia sacra, Theologische Festgabe zugeeignet seiner Eminenz dem Hochwürdigsten Herrn Karl Joseph Kardinal Schulte Erzbischof von Köln zum fünfunzwanzigsten Jahrestage der Bischofsweihe, 19. März 1935 (Köln, J. P. Bachem, 1935 ; in 8, 370 p. Mk. 9) 83-113.

M. O. met ici en valeur la découverte qu'il fit en 1933 du commentaire de S. Albert le Grand sur le Cantique des cantiques (cf. *Bull.* II, n° 338). Le point de départ est l'inscription de *Berlin Staatsbibl. lat. fol. 698* : *Glosa super cantica canticorum Alberti Magni*, mise en tête d'un commentaire *Benedictiones dabit legislator*. M. O. a retrouvé ce commentaire en 12 autres mss : aucun toutefois ne l'attribue à Albert, 3 au contraire l'attribuent à *Gorra*, qui ne peut être que Nicolas de Gorram († vers 1295). Cependant l'attribution à Albert n'est pas douteuse. Tout d'abord les plus anciens catalogues des œuvres d'Albert lui attribuent explicitement un commentaire sur les Cantiques. Si Nicolas de Gorram en a composé un, ce ne peut être que le commentaire *Funiculus triplex* ; or celui-ci est littérairement très étranger au commentaire *Benedictiones*. Tout doute dis-

paraît si on compare celui-ci avec les œuvres authentiques d'Albert. Le commentaire *Benedictiones* témoigne des mêmes procédés littéraires que les ouvrages exégétiques d'Albert, et maints de ses exposés doctrinaux (spécialement celui relatif aux diverses propriétés de la charité) sont nettement apparentés à ceux du Commentaire des sentences, auquel il semble bien renvoyer dans sa formule *sicut alibi dictum est*. De même une explication physiologique du sommeil du *Benedictiones* se retrouve ailleurs chez Albert.

M. O. donne en appendice une édition critique très soignée du prologue, qui fait grandement désirer l'édition de tout l'ouvrage. O. L.

998. H. Kühle. *Zum Problem der Summa theologiae und der Sentenzenkommentare Alberts des Grossen.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, n° 986) I, 591-610.

On trouvera d'abord dans ces pages de M. K. un bon exposé des études parues en ces derniers temps sur la Somme théologique et le Commentaire des Sentences d'Albert le Grand. Une attention spéciale est consacrée à la thèse de dom A. Ohlmeyer. Comme on le sait (cf. *Bull.* II, n° 792), celui-ci, ayant cherché en vain dans les éditions courantes du commentaire d'Albert sur les 3 premiers livres des Sentences une vingtaine de renvois que le commentaire sur le 4ᵉ livre y fait, en a déduit l'existence d'une autre rédaction, à trouver encore d'ailleurs, de ces 3 premiers livres.

Celle-ci serait-elle peut-être, se demande M. K., dans *Londres Lambeth 486* portant comme titre *Scriptum domini Alberti super 4 libros sententiarum* ? Non, répond-il, après examen de quelques textes. Nous pouvons d'ailleurs confirmer cette conclusion. A en juger par l'*incipit* et l'*explicit* donnés ici, il ne peut s'agir que de la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre, ou du résumé qu'en a fait Herbert d'Auxerre et qui présente le même début et la même finale (*Paris Nat. lat 15748* f. 1ʳ, 100ᵛ ; *Troyes 1966* f. 6ʳ, 218ʳ). Si l'on s'en rapporte à la description, malheureusement trop incomplète encore, donnée par M. R. James et C. Jenkins, *A descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Lambeth Palace* V, Cambridge 1932, p. 672-673, on inclinera à y voir l'écrit d'Herbert ; le nom *Alberti* du ms londonien serait une lecture erronée d'un *Herberti* primitif.

Ce dernier écrit étant écarté, faut-il cependant, poursuit M. K., supposer une rédaction d'un commentaire sur les 3 premiers livres dont on ne connaît aucune trace, et ne pourrait-on pas s'adresser d'abord à un écrit d'Albert bien connu, la Somme théologique ? M. K. constate, en effet, que 6 références du commentaire d'Albert sur le 4ᵉ livre, apportées par dom O. comme introuvables dans nos éditions courantes des 3 premiers livres, se vérifient suffisamment dans la Somme théologique. Il faut en conclure que, si la rédaction définitive de celle-ci est postérieure à 1270, cette rédaction est, du moins en partie, le remaniement d'un texte ancien, antérieur à 1249, la date du commentaire sur le 4ᵉ livre. Cette hypothèse cadre d'ailleurs parfaitement avec le fait que la Somme théologique, même dans sa rédaction définitive, trahit sa forme primitive, étant divisée en *distinctiones*, tout comme un commentaire sur les Sentences du Lombard.

La thèse de M. K. nous paraît plus séduisante que solide. Pas n'est besoin, en effet, pour expliquer les 6 textes allégués, de recourir à la Somme théologique, ni même d'ailleurs — au moins en ce qui concerne ces 6 textes — à une rédaction inconnue d'un commentaire sur les 3 premiers livres. Il suffit de s'adresser à notre édition courante du commentaire albertinien. Le texte I (*In IV Sent.* d. 14 a. 32 sol., éd. BORGNET, t. 29, p. 462) se vérifie suffisamment dans *In II Sent.* d. 5 a. 6 ; éd. cit., t. 27, p. 120) ; le texte II (*In IV Sent.* d. 17 a. 55, éd. cit., t. 29, p. 750) se retrouve presque *ad litteram* dans *In II Sent.* d. 22 a. 4 in fine ; éd. cit., t. 27, p. 377), comme l'a déjà noté le P. F. Pelster (*Scholastik* 9, 1934, p. 442) ; la solution dont parle le texte III (*In IV Sent.* d. 50 a. 3 sol. ; éd. cit., t. 30, p. 690) se trouve dans *In II Sent.* d. 5 a. 6 sol. initio ; éd. cit., t. 27, p. 120) ; le texte IV (*In IV Sent.* d. 2 a. 2 ad quaest. 2 ; éd. cit., t. 29, p. 47) est suffisamment vérifié dans *In II Sent.* d. 4 a. 3 ; éd. cit., t. 27, p. 107-108) ; la citation de S. Augustin rapportée dans le texte V (*In IV Sent.* d. 17 a. 11 ad 3um et 4mu ; éd. cit., t. 29, p. 678) se vérifie en substance, non dans le commentaire, mais dans le texte même du Lombard (*I Sent.* d. 30 c. 1 ; éd. cit., t. 26, p. 86) ; enfin l'exposé réclamé par le texte VI (*In IV Sent.* d. 46 a. 3 ad 4um ; éd. cit., t. 30, p. 632) se rencontre suffisamment dans *In I Sent.* d. 8 a. 3 ; éd. cit., t. 25, p. 223-225. Est-il besoin de noter que nous ne devons pas exiger une vérification, même plus ou moins littérale, des textes : il est manifeste que, dans la plupart des cas, Albert ne recourt pas à ses propres textes, mais cite de mémoire.

Ces quelques indications suffiront pour infirmer l'hypothèse avancée par M. K. Il nous faudra, dans une note ultérieure, approfondir le problème, en confrontant la tenue littéraire et doctrinale de la Somme théologique d'Albert avec celle de son commentaire sur les Sentences, et étudier, dans tous ses éléments, l'hypothèse d'une rédaction du commentaire sur les 3 premiers livres, différente de la rédaction courante. O. L.

999. M.-M. DESMARAIS O. P. S. *Albert le Grand docteur de la médiation mariale* (Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa 4). — Paris, J. Vrin, 1935 ; in 8, 172 p.

Après l'ouvrage analytique du P. M. A. Genevois O. P. sur la mariologie d'Albert le Grand (cf. *Bull.* II, nº 882), voici un essai plus synthétique, limité d'ailleurs au problème de la médiation. Le P. D. part de la notion qu'Albert se fait de la médiation du Christ : médiation dans l'ordre de l'être, en tant que le Christ, Dieu-homme, réalise en sa personne une certaine équidistance entre les deux termes extrêmes qu'il s'agissait de réunir ; et médiation dans l'ordre de la causalité, en tant que le Christ a, de fait, réuni les deux termes séparés par le péché de l'homme ; la première médiation n'étant d'ailleurs que la condition de la seconde puisque le Christ n'est *medius* que pour être la *via*. Nulle part, il est vrai, Albert n'applique cette définition à la Vierge. Mais il reste à voir si l'idée n'est pas subjacente dans les exposés d'Albert. Or, il en est bien ainsi, estime le P. D. Les textes d'Albert, y compris les nombreuses images et métaphores où se cache sa pensée, peuvent en effet se synthétiser autour des idées suivantes. La

Vierge est d'abord *media* ; car elle est une créature ; elle est d'autre part toute proche de Dieu, par une plénitude de grâces qui la met au-dessus de toute créature et dont la plus éminente est sa maternité divine. Elle est en plus *via*, c'est-à-dire médiatrice en acte. Car elle a coopéré dès sa vie terrestre à la rédemption, aux deux moments décisifs de celle-ci, l'incarnation, la passion ; elle coopère ensuite en sa vie glorieuse à la rédemption en en répandant, par son intercession, les fruits dans les âmes : c'est bien ce qu'expriment les images d'*illuminatrix*, de *stella maris*, *porta coeli* et *fons*. Cette médiation est universelle, dispensant à tous les hommes tous les bienfaits divins, efficace dans son intercession, mais essentiellement secondaire en regard de celle du Christ par qui et en qui elle est médiatrice. Et en reprenant le thème traditionnel de Marie nouvelle Ève, Albert unit intimement, pour n'en faire qu'une même réalité foncière, la maternité spirituelle de Marie et sa médiation.

Personne ne peut faire grief au P. D. d'avoir intégré dans des formules rationnelles la riche frondaison d'images où Albert a exprimé sa piété envers la Vierge ; car, comme le note judicieusement le P. M. D. Chenu dans la préface qui introduit l'ouvrage, le matériel que doit exploiter la théologie est toute la vie surnaturelle vécue et exprimée par les croyants. Toutefois, et la chose est insinuée dans cette même préface (p. 12), il eût été plus conforme au sens historique de procéder plus inductivement, en commençant l'exposé par les textes mêmes d'Albert, y compris toutes les métaphores, et de chercher, dans ces textes (et non dans la formule de médiation qu'Albert n'applique qu'au Christ) les éléments d'une médiation mariale. Tel qu'il est cependant, l'ouvrage du P. D. se recommande hautement, non seulement par la richesse de sa documentation, mais aussi par le souci de ne pas voir dans les textes d'Albert la vérification de théories plus récentes auxquelles le docteur du XIIIe siècle n'avait pas songé. O. L.

1000. J. DESTREZ. *Études critiques sur les œuvres de saint Thomas d'Aquin d'après la tradition manuscrite*, I (Bibliothèque thomiste 18). — Paris, J. Vrin, 1933 ; in 8, 226 p.

Ce remarquable ouvrage de M. D. fait faire, grâce surtout à l'application de la nouvelle méthode appuyée sur la *pecia*, un grand pas à l'étude textuelle du *De veritate* et du Commentaire sur Isaïe de saint Thomas. Au sujet du *De veritate* M. D. cherche, d'une part, à établir la liste des passages sur lesquels la tradition manuscrite n'est pas unanime, d'autre part l'origine de ces passages et l'époque de leur insertion. Au sujet du Commentaire sur Isaïe, il veut préciser l'état de la tradition manuscrite ainsi que la teneur et la date des additions de Jacobin d'Asti.

Nous ne songeons pas à expliquer ici, — cela sera fait à propos des publications techniques de M. D. sur le sujet, — comment et à quelles conditions les particularités de la *pecia* peuvent servir à classer les manuscrits, à en retrouver l'origine et la date. Mais nous devons rapporter brièvement les principales conclusions auxquelles la nouvelle méthode,

combinée d'ailleurs avec l'« ancienne » qui restera sans doute celle de tous les temps, nous conduit en l'occurrence.

Sur les 66 manuscrits du *De veritate*, dont M. D. a connaissance, il a pu en examiner 48, parmi lesquels 15 relèvent des lois de la *pecia*. Tout ce matériel se laisse partager entre quatre groupes principaux : *a* (recension plus courte), *b* (recension plus longue), *c* et *d* (recensions intermédiaires), dont les deux premiers s'apparentent (nous n'oserions affirmer qu'ils en dérivent) à deux *exemplaria* parisiens et les deux autres à un ou deux *exemplaria* d'Oxford. Ceux-ci (ou celui-ci) semblent représenter un état du texte universitaire parisien, intermédiaire, chronologiquement, entre les deux *exemplaria* signalés. Le plus ancien de ces derniers, celui que représente le groupe *a*, se composait de 64 *pecie* et devait être en usage dès 1272 ; l'*exemplar* auquel se rattache le groupe *b* comportait une *pecia* de plus, provenant d'additions marginales insérées dans le texte des 43 premières, à l'occasion d'une réfection de celles-ci, antérieurement à 1304. Entre les deux dates, se place l'élaboration successive — nous dirions plutôt : l'introduction dans l'*exemplar* universitaire — des additions, ainsi que la confection du premier *exemplar* d'Oxford. M. D. n'exclut pas l'origine thomiste de ces « additions », mais il n'y paraît pas très favorable ; pas assez peut-être. D'autant que la preuve n'est point faite que l'*exemplar* universitaire primitif représentait sans corruption le texte authentique de saint Thomas.

Du commentaire sur Isaïe, M. D. connaît 15 manuscrits, dont 11 ont été examinés. Ils forment trois familles, *a*, *b*, *c*, que distingue l'état du colophon, et dont la première porte en trois de ses représentants des indications de *pecie*. Si la famille *a*, dont dérive tardivement *b*, est évidemment primitive et d'origine napolitaine, la famille *c*, qui en dérive également, se rattache à un *exemplar* parisien de 23 *pecie*, à colophon tronqué, puis gauchement complété, et est antérieur à 1304, voire, semble-t-il, à 1279. L'auteur de la tradition napolitaine, Jacobin d'Asti, travaillait, comme il le dit lui-même, sur l'autographe de saint Thomas, qu'il transcrivit en *littera legibilis*, pourvut d'*auctoritates* complètes et, surtout, enrichit de *collationes*, entre 1274 et 1278. M. D. est fort catégorique quant à cette origine des *collationes*. Entendons des *collationes* dites en *littera inintelligibilis*, car les autres, généralement attribuées à Jacobin, seraient au contraire d'une main plus récente. Puisque le travail de Jacobin commande toute la tradition manuscrite, le Commentaire sur Isaïe ne paraît pas avoir été publié du vivant de saint Thomas ; bien plus, le colophon napolitain indique que la première « édition » n'en était destinée qu'aux Frères Prêcheurs. C'est peu avant 1279 seulement que, par l'intermédiaire de l'*exemplar* parisien, le commentaire semble avoir été rendu accessible aux milieux universitaires.

Les appendices de cet important ouvrage témoignent de la somme de travail fournie, et renferment plus d'un instrument de recherche : l'inventaire descriptif de l'ensemble des manuscrits du *De veritate* et du Commentaire sur Isaïe ; la liste complète des passages ajoutés (?) au *De veritate* au cours de la tradition manuscrite examinée ; le tableau graphique des familles de manuscrits du *De veritate*, avec indication précise des additions

ou lacunes ; la liste des *collationes* ajoutées par Jacobin d'Asti au Commentaire sur Isaïe. M. C.

1001. A. Pelzer. *CR de J.Destrez, Études critiques sur les œuvres de saint Thomas d'Aquin d'après la tradition manuscrite, I* (voir *Bull.* II, n° 1000). — Bulletin thomiste 4 (1934) 225-240.

Cette recension du livre de M. D., lequel se présente « comme un premier essai de critique textuelle basée sur la *pecia* », est aussi soignée qu'instructive. Dans l'ensemble Mgr P. est favorable à la méthode et aux conclusions de M. D. Il insiste cependant sur le caractère forcément unilatéral des traditions textuelles universitaires, sur le danger qu'il y aurait à négliger des textes tels que le *Vat. lat. 781* et sur la nécessité de recourir, en même temps qu'à la nouvelle méthode, à celle que M. D. appelle l'ancienne. Il note, en vue d'une appréciation exacte des « additions » du *De veritate*, le cas analogue du *Contra gentiles*. Mgr P. est sceptique quant à l'attribution des *collationes* en *littera inintelligibilis* du Commentaire sur Isaïe à Jacobin d'Asti. M. C.

1002. P. Castagnoli. *CR de J. Destrez, Études critiques sur les œuvres de saint Thomas d'Aquin d'après la tradition manuscrite, I* (voir *Bull.* II, n° 1000). — Divus Thomas (Piac.) 38 (1935) 101-105.

M. C. est également favorable aux résultats du travail de M. C. Il signale l'absence, dans la liste des manuscrits du *De veritate*, de *Vat. lat. 774* (fragment), et accepte, en la précisant même (1272-1273), la date de 1259-1274 proposée pour la composition du Commentaire sur Isaïe. M. C.

1003. E. Axters O. P. *La critique textuelle médiévale doit-elle être désormais établie en fonction de la « pecia » ?* Une réponse à Monsieur l'abbé Destrez. — Angelicum 12 (1935) 262-295.

M. Destrez (voir *Bull.* II, n° 1000), comme tous les initiateurs, tend manifestement à négliger les témoins de la tradition manuscrite qui ne se prêtent pas au jeu de la *pecia*. Mgr Pelzer le met en garde, on l'a vu (voir *Bull.*II, n° 1001) contre cette tendance qui peut devenir préjudiciable à la critique. Le P. A. s'en prend à M. Destrez avec une certaine âpreté. Comme il dispose d'un matériel manuscrit imposant et d'un arsenal de variantes, notamment en ce qui concerne le *De veritate*, son étude est néanmoins du plus haut intérêt. Elle complète tout d'abord la liste des manuscrits en y ajoutant dix unités (parmi lesquelles *Vat. lat. 781*, signalé déjà par Mgr Pelzer, *l. c.*, et *Vat. lat. 774*, signalé par M. Castagnoli, voir *Bull.* II, n° 1002). Ensuite elle insiste sur le caractère incomplet — plus incomplet qu'on n'était en droit de le croire — du relevé des « additions »

dressé par M. Destrez. Enfin et surtout, la contre-épreuve de ce classement de M. Destrez à l'aide de la comparaison des variantes textuelles proprement dites est appelée à montrer que la tradition *a*, loin d'être primitive, doit être regardée comme foncièrement défectueuse ; bien plus, que le *Vat. lat. 781* rejeté parmi les témoins contaminés représente au contraire une teneur textuelle excellente (ce qui est mis en évidence par des exemples).

Ainsi donc la preuve est faite une fois de plus qu'*exemplar* universitaire n'est pas synonyme de texte primitif et que dans la reconstitution de celui-ci on ne peut négliger les manuscrits non universitaires. Mais le P. A. a tort, croyons-nous, de prétendre l'argumentation de M. Destrez « cousue d'affirmations gratuites, de conclusions précoces et d'inexactitudes » (p. 295). Elle a abouti sans nul doute à un classement utile, sinon définitif, des manuscrits universitaires, voire de leurs parents extra-universitaires, et à fixer la teneur et peut-être l'interdépendance des divers *exemplaria*.

Nous omettons dans ce compte rendu bien des remarques et suggestions du P. A. ; on ne peut pas tout dire. Un détail cependant : dans les deux listes de taxation de l'université de Paris dont parle le *Chartularium*, le nombre de *pecie* du *De veritate* est de LXVI d'après le *Vat. Reg. lat. 406* ; le texte de H. Denifle, qui dépend de ce manuscrit, est fautif ici.

M. C.

1004. P. CASTAGNOLI. *L'Opuscolo « De forma absolutionis » di San Tommaso d'Aquino*. Seconda edizione (Monografie del Collegio Alberoni 13). — Placenza, Collegio Alberoni, 1933 ; in 8, 109 p. L. 10.

Ce volume a déjà paru antérieurement, en deux parties, dans la Revue *Divus Thomas* de Plaisance (36, 1933, p. 360-416 ; 37, 1934, 3-45). Il contient d'abord une longue introduction critique où sont décrits et classés les manuscrits de notre opuscule, dont le titre complet semble devoir se lire : *De forma absolutionis paenitentiae sacramentalis*. M. C. compte 33 manuscrits, dont une quinzaine signalés pour la première fois par lui-même. Mais dans son examen, comme dans son texte, il en néglige complètement deux, — *Bordeaux Bibl. publ. 131* et *Wurzbourg Univ. M. ch. f. 222*, — ce qui malgré tout est regrettable. Le classement des témoins semble fait avec soin, mais la justification du tableau généalogique de la page 57 est trop peu précise pour qu'on ose lui faire pleinement crédit. Dans son appréciation des manuscrits, comme dans l'établissement de l'authenticité du *De forma absolutionis*, — démontrée, il est vrai, par ailleurs, — M. C. fait état du Catalogue dit Officiel des œuvres de saint Thomas. Il semble ignorer l'étude capitale du P. P. Synave sur le sujet (voir *Bull.* I, nº 28).

Le texte établi par M. C. est notablement différent du texte reçu. Pratiquement, il correspond à C (*Metz Bibl. publ. 1158*), confirmé ou corrigé à l'aide des témoins collatéraux D (*Paris Nat. lat. 14546*), PV (*Naples Naz. VII. B. 16* ; *Bologne Univ. 861*), X (*Paris Nat. lat. 16297*), BAO (*Tolède Bibl. Caboldi 19-15* ; *Venise S. Marco lat. 128* ; *Madrid. Bibl.*

Pal. 473). Ce choix paraît généralement heureux, et le texte obtenu est de bonne qualité. On s'étonne d'autant plus que M. C. ait jugé nécessaire de surcharger son apparat, passablement compliqué du reste, des variantes des autres témoins, tous dérivés des premiers. Une fois, p. 86, l. 11, M. C. abandonne tous ses manuscrits pour proposer une leçon conjecturale qu'il déclare « évidemment requise ». Il a tort, croyons-nous : le texte des manuscrits (*et tamen quia homo exterius*... ou *et quia tamen homo exterius*...) est parfaitement compréhensible. M. C.

1005. P. MANDONNET. *CR de P. Castagnoli, L'Opuscolo « De forma absolutionis » di San Tommaso d'Aquino* (voir *Bull.* II, n° 1004). — Bulletin thomiste 4 (1934) 13-20.

Le P. M. se rallie à l'opinion de M. C. quant à la teneur primitive du titre du *De forma absolutionis*, et propose de corriger en conséquence le texte reçu du Catalogue Officiel des œuvres de saint Thomas. Il croit pouvoir préciser la date d'achèvement de l'opuscule : 18 janvier ou 22 février (il juge injustifiée toute préférence entre ces deux jours) 1269. Les raisons alléguées pour 1269 ne sont pas apodictiques, à notre avis, et conviennent peut-être mieux même à l'année 1270, proposée, pour des raisons non encore publiées, par P. GLORIEUX (*Un recueil scolaire de Godefroid de Fontaines* ; voir *Bull.* I, n° 848). M. C.

1006. F. PELSTER. *CR de P. Castagnoli, L'Opuscolo « De forma absolutionis » di San Tommaso d'Aquino* (voir *Bull.* II, n° 1004). — Gregorianum 15 (1934) 626-629.

Le P. P. précise quelques dates de manuscrits et critique quelques défauts de méthode, tout en louant dans son ensemble l'édition de M. C. Il exalte le manuscrit V aux dépens de C, et propose en conséquence diverses corrections fort plausibles. M. C.

1007. P. ZAMMIT O. P. *De existentia substantiarum intellectualium (ad calcem art. 1, q. 50, I partis Sum. Theol.)*. — Angelicum 10 (1933) 513-523.

Bref commentaire de *S. theol.* 1ª q. 50 a. 1. Le P. Z. fait surtout état de la pensée de S. Thomas au sujet de la *quarta via*, au sujet de l'ordre de l'univers et au sujet de la justice distributive de Dieu. M. C.

1008. A. MITTERER. *Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart*. — Zeitschr. kath. Theol. 57 (1933) 491-556.

Cette longue étude touche, à plusieurs reprises, à des problèmes théologiques : le temps de l'animation du corps humain, la maternité virginale de Marie, la transmission du péché originel, l'« infériorité » de la femme et ses conséquences morales, la supériorité de l'homme et ses conséquences

morales. M. M. montre excellemment comment ces points de doctrine sont tributaires de la biologie thomiste. M. C.

1009. G. Söhngen. *Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührung.* — Scientia sacra (voir *Bull.* II, n° 997) 114-141.

L'anthropologie thomiste, notamment la théorie de la connaissance *in rationibus aeternis*, trahit plus d'une trace d'influence platonicienne et néoplatonicienne. Saint Thomas use volontiers par exemple des termes *participare* et *attingere*. M. S. se demande jusqu'à quel point Thomas a respecté la doctrine qu'impliquaient historiquement ces expressions. Il constate, en examinant plusieurs textes importants (p. ex. *S. Theol.* 1ª q. 84 a. 5), que celles-ci subissent une rude transposition, qui les dépouille de leur contenu originel tout en bénéficiant de leur prestige extérieur. M. C.

1010. I. F. Rossi. *An textus quidam D. Thomae quem « maculistae » suum faciunt genuinus sit ?* — Div. Thom. (Piac.) 36 (1933) 417-428.

Il s'agit du *Comm. in Epist. ad Gal.* c. 3 lect. 6. Le membre de phase : *excipitur purissima et omni laude dignissima Virgo Maria* est-il authentique ? M. R. a examiné les anciennes éditions, dont le témoignage peu net ne semble pas à retenir, ainsi que huit manuscrits dont l'un est du XIIIe siècle finissant. Ceux-ci sont unanimes à rejeter l'incise. Bien qu'il existe des manuscrits qui la contiennent, M. R. incline à penser — à bon droit semble-t-il — qu'elle est inauthentique. En terminant, M. R. fait le même sort, pour des raisons analogues, au texte souvent discuté du *Comm. in Epist. ad Rom.* c. 5 lect. 3 : *Una excepta, Beata Virgine, quae nullam contraxit maculam originalis peccati.* M. C.

1011. C. Friethoff O. P. *Quomodo caro B. V. M. in originali concepta fuerit.* — Angelicum 10 (1933) 321-334.

Le P. F. fait une nouvelle tentative en vue de rendre neutre l'attitude de S. Thomas à l'égard de l'immaculée conception de la Vierge Marie. *Post animationem*, notamment, ne désignerait pas une postériorité temporelle. Tout cela est bien subtil ! M. C.

1012. B. L. Ullman. *A Project for a New Edition of Vincent of Beauvais.* — Speculum 8 (1933) 312-326.

M. U. a été chargé par la *Mediaeval Academy* de faire rapport sur l'utilité et la possibilité d'une réédition du *Speculum maius*. Il montre dans cette note l'importance multiple de cette singulière encyclopédie, apprécie très brièvement les éditions existantes et signale combien de manuscrits complets il a pu trouver de chacun des *Specula* : de l'*Historiale* plus de 50, dont plusieurs du XIIIe siècle (un, partiel, est de 1267) ; du *Naturale* 12 ou 13, dont l'un ou l'autre du XIIIe siècle ; du *Doctrinale* 7, dont un semble du XIIIe siècle. M. C.

1013. ROGERI BACONI *Questiones supra Librum de causis* nunc primum edidit R. STEELE collaborante F. M. DELORME O. F. M. Accedit *Liber de causis* a R. STEELE denuo recognitus (Opera hactenus inedita Rogeri Baconi 12). — Oxonii, Typogr. Clarendon., 1935 ; in 8, XXIV-195 p. Sh. 17.

Poursuivant son édition, M. S. publie maintenant les *Questiones supra Librum de causis* de Roger Bacon, d'après le seul manuscrit connu : *Amiens 406*. Comme ce codex est incomplet (tout un cahier manque entre le f. 117 et le f. 118) il serait souhaitable que l'on découvre d'autres copies. Ce codex, M. S. en attribue, sous toutes réserves, la compilation à un jeune élève de Bacon qui recueillit ses Questions chez les libraires parisiens, à la fin du XIIIe siècle. Le recul du temps les avait endommagées. M. S. s'efforce de reconstituer la *pecia* de ces exemplaires. Puis il donne quelques indications concernant le *Liber de causis*, ses titres et son auteur. Il rejette lui aussi au moins certaines conclusions du P. MANDONNET (*Albert le Grand et la « Philosophia pauperum »* ; cf. *Bull.* II, n° 686). La *Perspective* de Bacon, entre autres, ne peut être antérieure à 1246.

M. S. publie alors en entier le *Liber de causis* (p. 161-187), où il a eu soin de séparer les propositions du commentaire. Mais ce n'est là, comme il l'avoue, qu'un texte provisoire, basé sur les deux manuscrits anglais de la la fin du XIIIe siècle, *Londres Brit. Mus. Royal 12 F. I.* surtout, et *12 D XIV* comme confirmation. On trouve en note les variantes du texte de Bardenhewer, qui ne reposait guère que sur des manuscrits allemands, de l'édition Junta d'Aristote (1552) et du texte joint au Commentaire de S. Thomas, édition de 1570.

M. S. n'ayant pas modifié sa méthode, certaines critiques énoncées pour les deux fascicules précédents gardent leur valeur (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 3, 1931, p. 326-327 et 5, 1933, p. 121-122). On pourrait peut-être regretter aussi que M. S. croie trop facilement ses lecteurs doués de sa grande érudition. Puis, ce fascicule n'aurait-il pas gagné si par son indépendance il avait dispensé de recourir aux fascicules précédents pour des détails faciles à répéter ? H. P.

1014. ROBERTI KILWARDBY O. PR. *De natura theologiae*, ad fidem manuscriptorum ed. F. STEGMÜLLER (Opuscula et textus, series scholastica 17). — Monasterii, Aschendorff, 1935 ; in 8, 56 p. Mk. 1.10.

M. S. édite très soigneusement d'après les 2 seuls mss connus, *Oxford Merton Coll. L. 1.3*, f. 1ra-5rb, et *Worcester Cathedr. Libr. F. 43*. f. 18ra-21va, le prologue que Robert Kilwardby mit à son Commentaire sur les Sentences. L'éditeur a eu soin de citer en note les deux grandes sources contemporaines : le Commentaire des Sentences de Richard Fishacre et le traité préliminaire à la Somme théologique d'Alexandre de Halès. On lira avec intérêt ces pages où le maître d'Oxford étudie la nature de la

théologie, son objet, sa méthode, la certitude qu'elle donne, son caractère à la fois théorique et pratique, ses rapports avec les autres sciences.

P. 34, l. 22, au lieu de *reparationi*, il faut sans doute lire *reparationem* ; et p. 48, l. 9, *scientialitate* au lieu de *sensualitate*. O. L.

1015. A. G. LITTLE and F. PELSTER S. J. *Oxford Theology and Theologians c. A. D. 1282-1302* (Oxford Historical Society 96). — Oxford, Clarendon Press, 1934 ; in 8, XII-389 p. Sh. 21.

Voici un ouvrage, issu de la collaboration de deux hautes compétences, qui sera de la plus grande utilité.

Dans la première partie, où son action domine, le P. P. décrit d'abord *Assise Bibl. comm. 158*, puis en indique le contenu et l'origine. C'est une compilation de questions théologiques faite par un étudiant. Un premier lot fut discuté à Cambridge avant 1285, peut-être même avant 1282. Le second lot se place à Oxford entre 1282 et 1290. Du reste, le P. P. édite la liste complète de ces questions (p. 104-132) déjà publiée par le P. Henquinet (cf. *Bull.* I, n° 1162), puis *in extenso*, à titre d'exemple, une *disputatio* de Jean Dalderby et deux questions de Robert de Winchelsea (p. 133-145). Il joint ici des pages instructives, d'après les données même du manuscrit, sur les coutumes universitaires d'Oxford concernant les méthodes d'enseignement : cours, *disputatio, quaestio* etc. enfin sur la *pecia* et quelques caractéristiques des manuscrits scolastiques d'Oxford (p. 25-64). Pour cette dernière question, le livre récemment paru de M. J. DESTREZ, *La pecia dans les manuscrits universitaires du XIII*e *et du XIV*e *siècle* (Paris 1935) complètera l'information.

Dans la deuxième partie, le P. P. étudie les sermons et les prédicateurs de l'université d'Oxford en 1290-1293. Cette étude, qui renseigne beaucoup sur le monde des théologiens, se fonde sur *Oxford New Coll. 92* et *Worcester Cathedr. Libr. Q. 46*. On donne la liste des sermons, dans l'ordre chronologique, avec indication des auteurs. Le P. P. rappelle les recherches antérieures et expose les coutumes des sermons à Paris et à Oxford. On aurait souhaité voir reprendre ici les résultats d'enquêtes passées du P. P. sur le même sujet auxquels il renvoie seulement en note (cf. *Bull.* I, n° 747).

Dans la troisième partie, après avoir décrit *Worcester Cathedr. Libr. Q. 99*, une compilation de questions théologiques faite entre 1300 et 1302 par un moine de Worcester étudiant à Oxford et à Paris, M. L. publie avec les noms d'auteurs la liste de ces questions (p. 287-334).Il en transcrit même quelques-unes (p. 335-362), montrant ainsi comment les noms sont indiqués. Un des éléments les plus intéressants de l'ouvrage se trouve dans les notices biographiques, — plus de 90 pages, — que M. L. consacre dans chaque partie aux auteurs et prédicateurs rencontrés. Une foule d'inconnus y coudoie des personnages fameux comme Duns Scot, Thomas de Sutton, Nicolas Trivet et bien d'autres. Un index des noms et des sujets, tels *collatio, determinatio, disputatio, opponens*, puis une liste alphabétique des questions, par objets (*beatitudo, relatio, virtutes*...) achèvent de

faire de cet ouvrage un instrument de travail de première valeur dont on ne peut être assez reconnaissant à ses auteurs. H. P.

1016. V. Doucet. *CR de A. G. Little and F. Pelster, Oxford Theology and Theologians, c. A. D. 1282-1302* (voir *Bull.* II, nº 1015). — Arch. francisc. hist. 27 (1934) 274-280.

Après une longue analyse de l'ouvrage, le P. D. redresse une série de menues erreurs et ajoute quelques détails intéressants. Ainsi qu'il le signale, *Assise 196*, compilation anglaise contemporaine d'*Assise 158* auquel il ressemble fort, aurait beaucoup enrichi le travail. Comme il le prouve par un rapide examen, ce manuscrit cite à peu près les mêmes auteurs : Thomas de Sutton, Gaunt, Nicolas d'Ockham etc. Les folios 127r-149v de ce codex contiennent un commentaire incomplet sur le premier livre des Sentences, œuvre d'un auteur non thomiste postérieur à Gilles de Rome.

Non seulement il serait à souhaiter que les auteurs de ce remarquable ouvrage puissent joindre à leur récolte les renseignements d'*Assise 196*, mais ne pourrait-on aller plus loin et nous donner du coup, pour les philosophes et les théologiens des deux grandes universités anglaises, un répertoire pratique sur le modèle de celui du Chanoine P. Glorieux pour Paris ? Un tel ouvrage serait d'une extrême utilité. H. P.

1017. V. Doucet O. F. M. *P. J. Olivi et l'Immaculée Conception.* — Arch. francisc. hist. 26 (1933) 560-563.

Olivi s'opposait farouchement à la doctrine de l'immaculée conception. Il la taxait d'« hérétique, impie et blasphématoire ». Le P. D. l'établit péremptoirement par le témoignage de Nicolas Eymeric O. P. et d'un Commentaire sur le troisième livre des Sentences attribué à Alexandre d'Alexandrie dans *Florence Naz. D. 4. 27.*, enfin par Olivi lui-même dont le P. D. a retrouvé la question sur l'immaculée conception partiellement copiée dans *Padoue Univ. 1540*. On comprend que le Général des Franciscains aît fait brûler ces questions, entre 1274 et 1279. H. P.

1018. Matthaei ab Aquasparta O. F. M. *Quaestiones disputatae de gratia*, ad fidem codicum ed. V. Doucet O. F. M. (Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi 11). — Ad Claras Aquas (Florentiae), Collegium S. Bonaventurae, 1935 ; in 8, clxiv-299 p.

Dès 1883, les savants éditeurs de Quaracchi avaient commencé l'édition des œuvres de Matthieu d'Aquasparta. Interrompu, en 1914, le travail vient d'être repris par le P. D. qui nous donne une excellente édition critique des questions disputées *De gratia*. L'édition est faite d'après les deux seuls mss qui nous les ont transmises, mais tous deux de bonne qualité : *Assise Comm. 134*, f. 193va-216vb, 222vb-227va, autographe, et *Todi 44*, f. 271va-302rb, 309rb-315vb, copie de l'autographe corrigée par l'auteur. L'édition est enrichie de nombreuses références d'ordre doctrinal

aux théologiens du XIIIe siècle : Alexandre de Halès (surtout les questions *De gratia* de *Paris Nat. lat. 18127*), S. Albert le Grand, S. Bonaventure, S. Thomas d'Aquin, Eustache, Gauthier de Bruges, Jean Peckham, Guillaume de la Mare, Richard de Mediavilla, Pierre Jean Olivi, Roger Marston, Pierre de Trabibus, etc ; et avant tout Odon Rigaud dans son commentaire des sentences et ses questions *De gratia* et *De libero arbitrio* de *Toulouse 737*.

Il faut signaler l'importance de l'introduction (163 pages) consacrée à la vie et aux œuvres du maître. Relevons cette pécision concernant la vie : Matthieu n'a pu être *actu regens* en 1275-1276, car toutes ses questions disputées supposent la condamnation de 1277 ; et puisqu'il fut régent à Bologne en 1278-79, il fut régent à Paris en 1277-78. Quant aux œuvres de Matthieu d'Aquasparta, le P. D. en fixe le catalogue d'après les sources littéraires et la tradition manuscrite. Parmi les 36 mss qui nous ont conservé des écrits du maître, 8 sont autographes. On arrive à 27 écrits authentiques, parmi lesquels des postilles sur de nombreux livres bibliques, le commentaire des livres 1, 2 et 4 des Sentences (dont on trouvera ici une table des matières détaillée), 109 questions disputées et 6 quodlibets. Se basant sur la teneur des collections autographes et sur certaines références littéraires et doctrinales du texte même, le P. D. arrive pour les questions disputées et les quodlibets à la chronologie suivante : *De fide, De cognitione, De anima separata* et *Quodl.* 1 en 1277-78 à Paris ; *De Deo* en 1278-79 à Bologne ; et toutes les suivantes à la Curie : *De ieiunio* et *Quodl.* 2 en 1279-80 ; *De productione rerum* et *Quodl.* 3 et 4 en 1280-81 ; *De incarnatione* en 1281-82 ; *De providentia* et *Quodl.* 5 en 1282-83 ; *De legibus* et *De anima* en 1283-84 ; *De gratia* (édité ici) et *Quodl.* 6 en 1284-85 ; *De anima* en 1285-87. Ajoutez enfin la nomenclature de 200 sermons de Matthieu et l'on se rendra compte de l'importance documentaire de l'introduction dont le P. D. a enrichi sa belle édition. O. L.

1019. S. Galmés. *Notes de bibliografia lul·liana*. — Bolletí de la Societat arqueológica luliana 24 (1933) 334-336.

M. G. signale rapidement l'importance, au point de vue de la bibliographie lullienne, des notes écrites dans les marges supérieures du manuscrit *Palma Bibl. provinc. R. L. 62*. Ce ms, dont M. G. s'est déjà servi pour éditer l'*Ars infusa* (cf. *Bull.* II, nº 519), est un recueil de 18 ouvrages de Raymond Lulle. H. B.

1020. E. Longpré O. F. M. *Le B. Raymond Lulle et Raymond Martí, O. P.* — Bolletí de la Societat arqueológica luliana 24 (1933) 269-271.

Dans son *Liber de acquisitione Terrae sanctae*, composé vers mars 1309, Raymond Lulle parle d'un théologien renommé pour ses controverses avec les arabes et les juifs. Le P. L., qui édita naguère ce traité (dans *Criterion* 3, 1927, p. 266-278), croit qu'il s'agit là du dominicain Raymond Martin, l'auteur du *Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos*. H. B.

1021. J. M. BISSEN O. F. M. *Question inédite de Guillaume de Ware O. F. M. sur le motif de l'Incarnation.* — Ét. francisc. 46 (1934) 218-222. XIVᵉs.

Poursuivant ses recherches (voir *Bull.* II, nº 256) le P. B. édite cette question d'après *Florence Laurent. Plut. 33 dextr.*, avec les variantes « de quelque importance » de *Vienne Nat. lat 1424* et *Oxford Merton Coll. 103*. Le P. B. aurait rendu service en précisant les références aux sources citées. Quant à Guillaume de Ware, il suit encore ses prédécesseurs franciscains, tandis que Pecham et Scot se baseront sur la prédestination du Christ. H. P.

1022. IOANNIS DUNS SCOTI *Theologiae marianae elementa*, quae ad fidem codd. mss. edidit C. BALIĆ O. F. M. (Bibliotheca mariana medii aevi 2 A). — Sibenici (Jugoslavija), Typogr. « Kačić », 1933 ; in 8, CLV-451 p. et 28 pl. Din. 268.

Ce nouvel ouvrage du P. B. est fondamental, non seulement pour la mariologie du Docteur Subtil, mais encore pour toutes les recherches qui le concernent. Le P. B. énumère et décrit 98 manuscrits des œuvres de Scot intéressant la mariologie ; 50 seront conservés. Il détermine alors provisoirement, en se basant sur les passages édités plus loin, les rapports des manuscrits entre eux et en conclut : sur l'autographe de Scot, pour l'*Opus Oxoniense*, on fit une première édition. Elle déplut. On en fit une seconde qui rapprochait la précédente de l'original. Tel est *Assise 137*, qui paraît donc le plus proche de l'original. Puis le P. B. étudie les *Reportata parisiensia*. Le caractère composite de toutes les éditions les vicie. Le P. B. examine alors l'authenticité de divers écrits de Scot : *Ordinatio* et *Reportationes*. Il maintient l'historicité de la fameuse dispute parisienne sur l'immaculée conception. Les arguments de M. Glorieux ne l'ont pas pas convaincu, dit-il (voir *Bull.* I, nº 754), en quoi il a probablement tort. Quant aux *Theoremata*, le P. B. croit devoir sauvegarder, jusqu'à preuve du contraire, leur authenticité. Trois manuscrits ne les lui attribuent-ils pas expressément ? Puis il y a les témoignages de Scot lui-même et ceux d'auteurs des deux siècles suivants. Il faudra encore beaucoup de recherches avant de trancher définitivement ces deux dernières questions épineuses. Voilà pour ces Prolégomènes d'importance (p. XI-CLV).

Suivent les textes de Scot intéressant la mariologie. Le P. B. édite critiquement, à grand renfort de manuscrits, des textes déjà édités qu'il épure (p. 1-172), puis des questions inédites (p. 175-237) traitant de la prédestination du Christ, l'immaculée conception de la Vierge, son mariage, sa maternité et la filiation humaine de Jésus. On trouve dans ce volume la meilleure édition de toutes les questions de Scot sur la prédestination et la primauté du Christ publiées juqu'à ce jour (cf. p. 445 ; *Bull.* II, nºˢ 1023 et 1024).

En appendice figurent 4 questions de la réportation inédite *Troyes 661*, avec les variantes de la réportation inédite de *Cracovie Univ. Jagel. 1408* et de plusieurs autres manuscrits (p. 364-404), enfin le *Theorema* 14 ou

De creditis. Plusieurs tables, dont un *Index rerum* (p. 429-444), rendront les plus grands services. Tout au bout, 28 planches de photographies fournissent des preuves vérifiables.

Le P. B. a fait profiter ce volume des conseils que lui avait valu de toutes parts son précédent travail dans la même collection (voir *Bull.* I, n° 1173). Cet ouvrage-ci, remarquable de tous points, dépasse largement les limites de son titre. Sans doute certaines de ses conclusions ne sont que provisoires et à vérifier sur une base plus large, mais elles sont extrêmement précieuses. C'est un premier pas important vers l'édition critique complète de Scot que tout le monde attend impatiemment.

H. P.

1023. E. Longpré O. F. M. *La primauté de Jésus-Christ d'après le B. Duns Scot. Texte inédit du ms. Ripoll 53.* — Studi francesc. 30 (1933) 218-225.

Le P. L. publie ici une question inédite : *utrum Christus sit praedestinatus esse filius Dei.* En même temps, le P. Balić éditait lui aussi cette même question et recevait l'article du P. L. pendant l'impression de son ouvrage : *Ioannis Duns Scoti Theologiae marianae elementa*, p. 179-186 et XCIV n. 77 (voir *Bull.* II, n°s 1022 et 1024).La collation des deux textes imprimés permet un certain contrôle. Notons seulement qu'il faut sans doute lire, avec le P. Balić : p. 180, 7 *potest haec unio*, non *haec unio potest* ; 180, 33 *praevideatur* : *praevidebatur* ; 181, 2 *prius* : *primo* ; 181, 5 *bonum personae* : *personae bonum* ; 181, 9 *personam* : *persona* ; 183, 18 *vero* : *non* ; 183, 38 *summam* : *suam* ; 184, 16 *remotius* : *remotum* ; 184, 33 *pertinebant* : *pertinebat* ; 186, 25 *adhuc* : *ad hoc.* Le P. L. oublie p. 181, 9 : *haec* ; p. 183, 25 *cadere*[2] ; 186, 37 *est*[2], 186, 30-31 *supra naturam aut*, par similitude, ce qui fait boiter la phrase. Enfin les variantes de la p. 225 (Longpré) sont égarées p. 226. *Hujusmodi* peut se soutenir, p. 182, 2 (Balić) ; pourquoi conjecturer *haec* ? Pourtant, p. 185, 29 il faut sans doute lire *moventis* avec le P. L. et non *movens.*

Le double du P. Balić n'est donc pas inutile parce qu'un peu plus exact. Mais le P. L. a l'avantage des nombreuses références et citations jointes à son édition. *La France franciscaine* 17 (1934) p. 37-45 a reproduit cet article du P. L. H. P.

1024. E. Longpré O. F. M. *La primauté de Jésus-Christ d'après le B. Duns Scot. Texte inédit du ms. 661 de Troyes.* — Wissensch. Weisheit 2 (1935) 89-93.

Le texte de la question que le P. Longpré publie ici n'était plus inédit depuis deux ans. Le P. Balić O. F. M. l'a lui -même édité en 1933 dans ses *Ioannis Duns Scoti Theologiae marianae elementa*, p. 331-334 (voir *Bull.* II, n°s 1022 et 1023). Entre ces deux publications d'un même texte, nous avons été surpris de rencontrer bien quarante variantes, soit une douzaine par page. La vérification faite sur le manuscrit confirme presque toujours la lecture du P. Balić. Ainsi, il faut lire avec lui : p. 331, 8 (Balić) *probatio*, non *probo* ; 332, 10 *consequuntur* : *consequitur* ; 332, 18 *intentus* :

intentio ; 333, 15 *fuisset* : *esset* ; 333, 27 *distinctione* : *distincte* ; 333, 28 *prius* : *primo* ; 333, 34 *solventur* : *solvuntur*; 334, 10 *Deo possibilis* : *possibilis Deo*.

Le P. L. oublie : p. 331, 16 : *ergo* ; 332, 34-36 toute une ligne oubliée par homoioteleuton : *Filius Dei... est vera* ; 333, 28 : *praevisi* ; 334, 40 : *ejus*. Mais il ajoute sans avertissement : p. 333, 27 : *dist.* ; 334, 39 : *sub*. Par contre, le P. L. lit mieux que le P. Balić : p. 332, 14 *praemissum*, non *praevisum* ; 333, 4 *praedestinationem* : *praedestinatum* ; 333, 27 11 : 41.

Aux manuscrits connus des Réportations de Scot sur le troisième livre des Sentences, le P. L. ajoute *Prague Chapitre cathédral 439* (*C. XXI. 4*), XVe siècle, qui se rapproche tantôt de *Valence 139* et tantôt d'*Oxford Balliol Coll. 206*. Souhaitons que le P. L. et le P. Balić coordonnent leurs travaux afin d'éviter ces inutiles répétitions. H. P.

1025. V. Doucet O. F. M. *A propos du Cod. lat. Monacensis 8717*. — Arch. francisc. hist. 26 (1933) 246-247.

En deux pages très claires, le P. D. rappelle les recherches antérieures sur le *Clm. 8717* et il renverse l'hypothèse élevée à son sujet par le P. Pelster (voir *Bull.* I, n° 753). En effet, parmi les questions anonymes attribuées à Duns Scot par le P. Pelster, il s'en trouve qui sont de Gérard de Bologne. On ne peut donc accorder en bloc à Scot les questions 34-87. En quoi le P. D. a tellement raison que le P. Pelster lui-même le reconnaît (cf. *Scholastik* 9, 1934, p. 444). Il maintient seulement ses affirmations concernant les questions 83-87, pour des raisons purement internes qui ne convaincront pas tout le monde. Quant à d'autres menus détails au sujet de ce manuscrit et des œuvres qu'il renferme, que l'on se rapporte aux travaux cités ici. H. P.

1026. F. Déodat de Basly O. F. M. *Scotus docens*, ou Duns Scot enseignant la philosophie, la théologie, la mystique. — Paris, La France franciscaine, 1934 ; in 8, 320 p.

Le P. D. expose la synthèse de l'enseignement de Scot, sous trois chefs. D'abord la synthèse philosophique (p. 5-105). Elle ne nous intéresse ici que pour les services qu'elle rendra à la synthèse théologique qui la suit (p. 107-291). Ici non plus n'apparaissent que certaines thèses fondamentales, les mieux connues de l'auteur : Dieu un et trine, son activité libre et créatrice dans l'ordre de l'intelligence et du vouloir, puis Jésus-Christ, l'*Assumptus Homo*. De l'Église, des sacrements et des vertus, il n'est pas question. Enfin, la synthèse mystique (p. 293-312), très intéressante et très courte, décrit l'action de Dieu sur l'âme du Christ et sa réponse, ainsi que le facteur douleur dans sa vie. On passe alors à notre mystique et à l'exemple de la Sainte Vierge.

Le P. D. appuye ses dires sur de nombreux textes de Scot cités en latin. Quant au style très spécial qu'on lui connaît, il ne plaîra pas à tout le monde. Son intéressante synthèse sera utile, mais ne vaut forcément que pour l'état actuel de notre connaissance de Scot. Des recherches plus

avancées la modifieraient peut-être légèrement, par exemple si elles établissaient l'authenticité discutée des *Theoremata*.

La synthèse philosophique, premier panneau de ce triptyque, avait déjà paru dans *La France franciscaine* 17, 1934, p. 47-147. H. P.

1027. J. Koch. *Das Gutachten des Aegidius Romanus über die Lehren des Petrus Johannis Olivi. Eine neue Quelle zum Konzil von Vienne (1311-1312).* — Scientia sacra (voir *Bull.* II, n° 997) 142-168.

On croyait perdue la Consultation de Gilles de Rome sur les erreurs d'Olivi. M. K. vient heureusement de la retrouver dans *Madrid Bibl. Univ. lat.* 68 (XV[e] siècle). Il en prouve facilement l'authenticité et la date : 1309-1311. Comparant alors ce travail à cinq documents similaires, M. K. en tire quelques conclusions sur cette consultation et sa réelle importance dans la préparation du concile de Vienne. Puis, avec beaucoup de soin et de clarté, M. K. édite le document qu'il a découvert (p. 147-168). Sauf pour les articles les plus importants, une partie du texte est omise, en attendant la publication intégrale que l'on nous promet. Les notes nous renseignent bien sur les sources. Une notice figurant au-dessus du titre a échappé aux photographies. Elle nous manquera donc jusqu'à l'édition complète qui se devra de la contenir. H. P.

1028. O. Hieronimi. *Die allgemeine Passionenlehre bei Aegidius von Rom.* Inaugural-Dissertation. — Würzburg, R. Mayr, 1934 ; in 8, IV-75 p.

C'est dans la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin que l'on rencontre le premier exposé systématique sur les passions en général. Il était donc intéressant de rechercher ce qu'en firent les premiers successeurs du maître. C'est ce que vient de faire M. H. en étudiant à ce point de vue les écrits de Gilles de Rome. Les principaux exposés se trouvent dans le *De regimine principum* l. I, p. 3, et surtout dans le commentaire, antérieur, sur la Rhétorique d'Aristote, l. II, c. 40-51. Subsidiairement M. H. utilise le *De anima*, le *De cognitione angelorum* et les Quodlibets. Après une introduction sur les puissances de l'âme selon Gilles de Rome, on définit l'appétit sensitif qui est le sujet d'inhérence des passions, pour en arriver à la définition de la passion : mouvement de l'appétit sensitif. Il s'agit donc de définir ensuite la nature de ce mouvement et de placer celui-ci dans le contexte organique où il se traduit. On classifie ensuite les passions d'après les deux tendances de l'appétit concupiscible et irascible. On étudie enfin l'ordre logique qui règne entre les passions et l'opposition qui peut se manifester entre elles. On le voit, ce sont les grands schèmes de division introduits par S. Thomas d'Aquin. A côté de Gilles de Rome, M. H. a noté la théorie de Gaëtan de Thiene († 1465) qui s'est inspiré de Gilles, et de Jacques de Sienne qui s'est efforcé d'atténuer les divergences entre Gilles et Thomas d'Aquin.

L'exposé est systématique, notant toutefois, à l'occasion, quelques variations de doctrine au cours des divers écrits. M. H. en conclusion remarque combien il serait exagéré de voir en Gilles un augustinien. Si dans ses Quodlibets (1286-1291) les citations d'Augustin sont plus abondantes, elles sont de loin beaucoup plus rares que celles d'Aristote dans ses deux grands exposés du *De regimine principum* et du commentaire sur la Rhétorique. Gilles a sans doute beaucoup repris de S. Thomas ; mais il ne craint pas de s'en détacher maintes fois. M. H. place les deux exposés susmentionnés avant 1285. Il aurait pu préciser et ainsi donner à son exposé une allure plus historique. Car le commentaire sur la Rhétorique est antérieur à 1277, c'est-à-dire antérieur à la date où Tempier écarte Gilles de l'enseignement parisien. Si, comme on le dit, le *De regimine principum* est immédiatement postérieur à cette date, on aurait peut-être pu y remarquer quelque évolution pour arriver aux solutions, apparemment du moins, plus augustiniennes que l'on remarque dans les Quodlibets. O. L.

1029. A. RICOLFI. *Influssi gioachimiti su Dante e i « Fedeli d'amore »*. — Giorn. dantesco 33, Annuario dantesco 1930 (1932) 167-187.

Quoique condamné par l'Église, Joachim de Flore a trouvé une place honorable dans le Paradis de Dante ; l'éloge de ses vertus et de son esprit prophétique y est prononcé par saint Bonaventure. Ce fait témoigne déjà, à lui seul, de la sympathie du poète. M. R. veut découvrir des influences plus précises. Influences indirectes du moins, à travers Pierre Olivi et Ubertin de Casale. Ces deux franciscains, imprégnés d'esprit joachimite, enseignèrent et prêchèrent à Santa Croce, et Dante put fort bien se trouver parmi leurs élèves ou leurs auditeurs. Les rapprochements signalés par M. R. restent toutefois assez vagues, et lui-même fait remarquer la différence profonde qui sépare Dante et l'*Arbor vitae crucifixae* dans sa conception de l'Église. Quant au « culte » de la rose, que M. R. retrouve chez Dante et les *Fedeli d'amore* en général, loin d'être une caractéristique du joachimisme, il était à cette époque un phénomène quasi universel.

Une note de la rédaction, p. 187, avertit à bon droit le lecteur que, contrairement aux affirmations de M. R., Dante ne passa jamais pour hérétique aux yeux de l'Inquisition et qu'il ne reconnut jamais à l'empereur le droit de déposer le pape. H. B.

1030. K. BRETHAUER. *Neue Eckharttexte. Eine Nachlese bei Nikolaus von Lindau.* — Zeitschr. deutsches Altert. deutsche Liter. 70 (1933) 68-80.

Compléments à l'article paru en 1932 dans cette même revue (cf. *Bull.* II, nº 902). Ce sont surtout des extraits des sermons de Nicolas de Lindau, qui font de larges emprunts aux sermons de Maître Eckhart. Quoique Nicolas ne copie pas toujours littéralement, son témoignage n'est pas à dédaigner pour l'éclaircissement de certains textes. Les extraits, édités

d'après *Kassel Landesbibl. 4° theol. 11* et *12*, sont parallèles aux sermons de Pfeiffer 27 (p. 101, 25-102, 30), 36 (p. 124, 1-19), 55 (p. 178, 9-16), 76, 1 (p. 239, 33-240, 18 ; à ajouter aux deux passages de ce sermon déjà repérés en 1905 par H. Zuchhold dans le 3e de Nicolas de Lindau), traité 11, 2 (p. 505, 26-506, 24) ; enfin un nouveau parallèle au sermon 25 de Sievers (un autre ayant déjà été signalé par le même Zuchhold).

M. B. édite en outre le sermon 27 de Pfeiffer d'après *Brême Staatsbibl. c. 18*. Il tâche de situer ce nouveau texte dans la tradition manuscrite suivant les données fournies par J. Quint. H. B.

1031. M. SKUTELLA. *Zur philosophischen Eckhartforschung*. — Beitr. Gesch. deutsch. Sprache Liter. 56 (1932) 138-145.

Cet article est le pendant de celui que M. S. publiait il y a quelques années dans la même revue : *Zur philologischen Eckhartforschung* (cf. *Bull.* I, n° 936). Comme ce dernier, il est une mise au point et un programme. Avant d'étudier les idées d'Eckhart, des travaux préparatoires de pure philologie sont indispensables ; faute d'avoir reconnu ce fondement nécessaire, bien des études doctrinales parues ces derniers temps se révèlent prématurées, pour ne pas dire plus. Nécessité impérieuse aussi de replacer Eckhart dans son milieu intellectuel et de rechercher avec précision les sources de sa pensée. M. S. signale plusieurs travaux récents (de valeur inégale, il est vrai), qui se sont engagés heureusement dans cette voie. Ajoutons qu'un pas décisif sera fait par l'édition en cours des œuvres latines d'Eckhart (cf. *Bull.* II, nos 717 et 954). M.S. est d'ailleurs convaincu, lui aussi, que c'est des écrits latins, où s'exprime la pensée théorique d'Eckhart, que doivent partir les recherches, et que l'intelligence des écrits allemands en sera grandement facilitée. H. B.

1032. H. L. GARDNER. *Walter Hilton an the Authorship of the Cloud of Unknowing*. — Review english Studies 9 (1933) 129-147.

Le *Cloud of Unknowing* et les traités connexes sont restés jusqu'à présent anonymes. En 1924, dom J. McCann avait cru pouvoir mettre en avant la candidature de Walter Hilton († 1395). Aussitôt dom Noetinger avait souligné les difficultés que rencontrait pareille attribution. Plus récemment, en éditant les *Minor Works of Walter Hilton* (Londres 1929), Melle D. JONES avait néanmoins adopté la suggestion de dom McCann. Melle G. reprend ici l'examen du problème pour arriver à la conclusion qu'il est invraisemblable que le *Cloud of Unknowing* ait Walter Hilton pour auteur.

L'argument externe en faveur de Hilton est tiré de *Bodl. Douce 262* (vers 1500) : le *Cloud* y est annoté de références au *Scale of Perfection* de Hilton par un scribe qui attribue les deux ouvrages au même auteur. Melle G. montre combien il y a lieu de se montrer défiant à l'égard de cette identification tardive, qui a dû naître dans le milieu de la chartreuse de Londres, de celle de Schene et des Brigittines de Syon. C'est dans

ce même milieu d'ailleurs qu'on attribua aussi à Hilton les trois premiers livres de l'*Imitation*.

L'argument interne invoqué par dom McCann est la similitude des matériaux mis en œuvre par les deux écrits. Mais en l'approfondissant, Melle G. le retourne d'une manière frappante contre l'attribution du *Cloud* à Hilton. Si les deux ouvrages puisent aux mêmes sources, la manière d'en user est radicalement différente. Ainsi, par exemple, de saint Augustin Hilton retient de préférence l'aspect pratique et dévotionnel, le *Cloud* au contraire s'intéresse surtout à sa doctrine. Il y a plus : les termes employés sont très souvent identiques, mais leur sens est totalement différent dans les deux traités.

Cela suffit, croyons-nous, à rendre tout à-fait improbable l'attribution du *Cloud* à Hilton, et Melle G. n'a plus dès lors aucune difficulté à réfuter les autres arguments de dom McCann. Quant à la chronologie, les manuscrits n'apportent nulle aide, aucun ne remontant au delà du XVe siècle. Le plus probable est que le *Cloud* doit se placer entre Richard Rolle et Hilton, à qui il fut familier. H. B.

1033. H. Keussen. *Die alte Universität Köln.* Grundzüge ihrer Verfassung und Geschichte (Veröffentlichungen des Kölnischen Geschichtsvereins 10). — Köln, Creutzer, 1934 ; in 8, xv-623 p.

C'est l'organisation de l'ancienne université de Cologne que M. K. décrit, depuis sa fondation en 1388 jusqu'à sa suppression en 1798. On voit les rapports de l'Université avec l'Église et avec le conseil de la ville, puis ses organes propres. On passe alors aux quatre facultés de théologie, de droit, de médecine et des arts. De tout cet ensemble, seule la faculté de théologie nous intéresse ici. Sa notice traite surtout de ses collèges et séminaires, fondés à partir du XVIe siècle. De longs et précieux appendices enrichissent l'ouvrage. D'abord la liste des recteurs et professeurs de chaque faculté, avec leurs dates (p. 379-580). Suit une série de sujets théologiques des discussions quodlibétiques de 1456-1623 (p. 581-583). Enfin un relevé des sources, toutes conservées aux Archives de la ville (p. 585-623). Certains éléments de ce livre avaient déjà été publiés ailleurs. Mais cela n'entame pas la valeur de ce travail d'ensemble d'un grand spécialiste. H. P.

1034. G. C. Heseltine. *The Myth of Wycliffe.* — Thought 7 (1933) 108-121.

M. H. veut réagir contre les historiens qui ont représenté Wyclif comme un penseur éminent, le père de la Réforme, le pionnier de la liberté religieuse, le premier à traduire la Bible en langue vulgaire, etc. Parcourant très superficiellement sa vie, ses doctrines, ses démêlés avec l'autorité ecclésiastique, il en arrive à conclure que, si Wyclif était un homme pieux et dévôt en même temps qu'un vigoureux controversiste, il était loin d'être un pro-

fond philosophe et un théologien original, précurseur d'un Christianisme épuré, à base de saine raison. A vrai dire, on s'en doutait déjà un peu.
H. B.

XVe s. **1035.** M. E. REEVES. *Studies in the reputation and influence of the Abbot Joachim of Flore, chiefly in the fifteenth and sixteenth centuries.* — Bull. Instit. histor. Research 10 (1932-33) 190-192.

L'espoir d'un renouveau politique et religieux, issu des prophéties joachimites, traversa tout le moyen âge et continua de hanter les esprits jusqu'à l'époque moderne. M. R. a consacré l'étude qu'il résume ici à en poursuivre les traces, spécialement pendant les XVe et XVIe siècles. Ce furent les apocryphes, semble-t-il, plutôt que les écrits authentiques de Joachim de Flore, qui perpétuèrent son influence. En politique, on attend le grand empereur, le second Charlemagne ; en religion, on rêve du pape angélique qui réformera l'Église. Comme les Franciscains au XIIIe siècle s'étaient reconnus dans l'Ordre prédit par Joachim, ainsi à la fin du XVe siècle et au XVIe les Ermites de Saint-Augustin se croient à leur tour appelés à réaliser la prophétie. Il y eut même quelques Jésuites, influencés par les Alumbrados, qui crurent voir dans la fondation de la Compagnie l'aube de l'âge d'or et du règne de l'Esprit. Dans son *Onus Ecclesiae*, l'évêque de Chiemsee, Berthold Purstinger, décrit un avenir du plus pur joachimisme.
H. B.

1036. A. E. ROBERTS. *The theories of Cardinal Pierre d'Ailly concerning forms of government in Church and State, with special reference to his interest in suggestions made by William of Occam.*— Bull. Instit. histor. Research. 10 (1932-33) 44-46.

Melle R. résume la thèse qu'elle a consacrée aux idées politiques et ecclésiologiques de Pierre d'Ailly. Pour le cardinal, toute autorité vient de Dieu et les sujets n'ont jamais droit à la révolte. De là son opposition à la théorie du tyrannicide défendue par Jean Petit. Dans l'organisation de l'Église, les pouvoirs respectifs des évêques, des cardinaux, du concile, du pape, Pierre d'Ailly est en étroite dépendance de Guillaume d'Ockham. C'est ce point que paraît avoir mis en particulière lumière Melle R., en examinant spécialement l'*Abbreviatio dyalogi Okam facta per P. de Alliaco*, d'après *Paris Nat. lat. 14579*.
H. B.

1037. K. J. HEILIG. *Kritische Studien zum Schrifttum der beiden Heinriche von Hessen.* — Röm. Quartalschr. 40 (1932) 105-176.

L'existence à la même époque de deux Henri de Hesse (de Langenstein et d'Altendorf) a provoqué dans la tradition de leurs ouvrages une inextricable confusion. M. H. a entrepris de résoudre ce problème, en s'aidant de toutes les ressources capables de l'éclairer et dont la princi-

pale est un relevé systématique de tous les manuscrits attribuant quelque écrit à un *Henricus de Hassia.*

Au préalable, et pour distinguer nettement les deux personnages en même temps que pour fournir des points de repère solides, M. H. retrace la carrière de Henri de Hesse junior, ou Henri d'Altendorf, du village où il naquit vers 1360. Inscrit au premier matricule de l'université de Cologne en 1389-90, comme bachelier ès arts, il y devint la même année *magister actu regens.* En 1400 il abandonne Cologne pour passer à l'université de Heidelberg, où pendant une dizaine d'années il va jouer un rôle des plus importants à la faculté des arts. En 1402 il est bachelier en théologie ; de décembre 1407 à juillet 1410 il enseigne les Sentences et il obtient la licence en 1411. Brusquement, vers 1412, il abandonne la vie intellectuelle et se retire chez les chartreux du Johannisberg près de Fribourg en Brisgau. Il y est prieur en 1417 ; puis il passe, en 1424, à la chartreuse de Monnikhuizen en Hollande et y meurt en 1427.

Les ouvrages que les manuscrits déclarent appartenir à un Henri de Hesse sont très nombreux et très répandus, — on ne compte, par exemple pas moins de 300 manuscrits du *De confessione* (*Tibi dabo claves*), — et M. H. a dû se contenter d'en examiner ici un tiers environ. Ce sont les 31 écrits qui furent jamais attribués à Henri d'Altendorf. Les renseignements fournis par la tradition manuscrite sont fatals à cet auteur, qui se voit presque entièrement dépouillé, le plus souvent au profit de son aîné Henri de Langenstein, parfois au profit de tiers. Il ne lui reste qu'un *Dialogus inter pontificem et sacerdotem de rara seu frequenti celebratione misse et communione* ; un commentaire des Sentences, des commentaires sur la Genèse, l'Exode, les Proverbes et l'Apocalypse, que l'on sait composés à Heidelberg, ainsi que des sermons, qui n'ont pas encore été retrouvés. Par contre, Henri de Langenstein, le professeur de Paris et l'organisateur de l'université de Vienne († 1397), voit son importance considérablement accrue, ou du moins établie sur une base plus solide. Dans tous les domaines : philosophie, théologie, sociologie, mystique, politique, astronomie, il occupe une place de premier plan, à laquelle est loin de pouvoir prétendre son homonyme d'Altendorf. Souhaitons que M. H. achève bientôt de tirer au clair la tradition des autres écrits.

Deux détails. P. 134, au sujet du *Speculum anime*, que M. H. fait écrire en Rhénanie en 1383, n'est pas mentionné le témoignage de *Hohenfurt 22* (début XVe siècle) qui en place la composition à Vienne : *Incipit speculum anime compositum Wyenne per Rev. Magistrum Henricum doctorem sacre theologie alme universitatis studii wyennensis* (f. 1^r). P. 111, la dispute que soutint Henri d'Altendorf à Heidelberg en 1410 ne parait pas être une dispute quodlibétique. H. B.

1038. TITI LIVII DE FRULOVISIIS DE FERRARA *Opera hactenus inedita*, recognovit C. W. PREVITÉ-ORTON. — Cantabrigiae, Typis Academiae, 1932 ; in 8, XXXVII-397 p. Sh. 25.

La critique, qui avait d'abord enlevé à Tite-Live Frulovisio un *De orthographia* pour ne lui laisser que la *Vita Henrici V*, lui restituait

ensuite sept comédies, un traité *De republica* et une pièce en vers, l'*Encomium Episcopi Bathensis.* Ce sont ces œuvres inédites que publie avec son soin habituel M. P.-O.

Seul le *De republica* (p. 287-389) nous intéresse ici. Il fut composé à Naples en 1433 et se présente sous la forme d'un dialogue cicéronien entre l'auteur et deux nobles napolitains. Le premier livre expose les diverses formes de gouvernement : monarchie, oligarchie, aristocratie, avec les différences multiples qu'elles peuvent revêtir. Les exemples sont empruntés à l'antiquité classique et à l'Italie contemporaine. Les préférences de l'auteur vont à la monarchie, plutôt élective qu'héréditaire (*facilius est in multitudine quam in sola familia bonum virum haberi*) ; à son défaut, il se rallierait à une oligarchie du genre florentin. Les deux autres livres traitent des devoirs du bon souverain, dans le cadre des quatre vertus cardinales. L'Église et l'État sont deux puissances parallèles ; mais le prince doit se méfier des ingérences ecclésiastiques et ne jamais se départir d'une vigilance avertie. Sur le droit de guerre : le prince ne peut déclarer légitimement la guerre que pour reprendre ce qui lui a été dérobé ou pour défendre ce qui lui appartient.

L'édition de M. P.-O. est basée sur le manuscrit de Reggio Emilia, le seul connu aujourd'hui. Le texte en est bon, car c'est très probablement l'exemplaire envoyé par Frulovisio lui-même à Leonello d'Este, à qui le *De republica* était dédié. H. B.

1039. R. Sabbadini. *Tito Livio Frulovisio umanista del secolo XV.* — Giorn. stor. Letter. ital. 103 (1934) 55-81.

A l'occasion de la récente édition des principales œuvres de Tite-Live Frulovisio (cf. *Bull.* II, nº 1038), M. S. met au point plusieurs détails de la vie et analyse les écrits de l'humaniste ferrarais.

Sa vie fut des plus aventureuses. Né à Ferrare (et non à Vérone) vers 1400, il suit sans doute les cours de Guarino à Venise, passe à Padoue pour des études notariales, enseigne à son tour à Venise. Mais dès 1433, il est obligé de renoncer à cet enseignement et il commence sa vie errante à travers l'Europe. On le voit à Rome, à Naples ; il revient à Venise, voyage en Orient, réapparaît en Angleterre au service du duc de Gloucester en 1437 ; les déboires le rejettent vers Venise ; n'y trouvant pas la tranquillité, il se remet en route : il réside à Milan, devient maître ès arts et docteur en médecine à Toulouse, pratique la médecine à Barcelone et s'enfuit devant la peste. On le retrouve une dernière fois à Venise en 1456 ; puis on perd sa trace.

Après avoir analysé le *De republica,* M. S. le compare aux traités analogues des humanistes précédents : les lettres de Pétrarque à Nicolas Acciaioli grand sénéchal de Naples, en 1352 (*Familiares* XII, 2), et à Francesco Carrarese seigneur de Padoue, en 1373 (*Seniles* XIV, 2) ; la lettre de Coluccio Salutati au prince Alidosi d'Imola en 1402. Frulovisio, en bon humaniste, se rencontre avec eux dans le culte des études ; comme Pétrarque il aime les avis moraux et il veut que la conquête de la gloire soit le souci du prince. Tout le reste est neuf. Les deux principales sources

de ses idées sont la Politique d'Aristote (en traduction médiévale) et le *De officiis* de Cicéron. M. S. souligne chez Frulovisio l'absence des théories habituelles aux publicistes médiévaux ; mais ce point ne nous paraît pas suffisamment fouillé.

M. S. termine par la publication de divers documents : une lettre de Leonardo Bruni à Tite-Live ; deux lettres à Tite-Live de son ami et protecteur Pierre del Monte (inédites, d'après *Vat. lat. 2694*) ; une lettre de Tite-Live à Pier Candido Decembrio et de celui-ci à Tite-Live.

H. B.

1040. F. MEERSSEMAN O. P. *Een Nederlandsch Koncilietheolog, Emeric van de Velde († 1460).* — Thomistisch Tijdschrift 4 (1933) 675-687.

Le P. M. retrace brièvement la carrière universitaire d'Emeric van de Velde, plus connu sous le nom d'Heimeric de Campo. A Paris d'abord, où il débute vers 1405 par l'étude des arts libéraux sous un maître dont l'empreinte est décisive pour son orientation intellectuelle, Hugues de Nova Domo, le fondateur de l'école albertiste, ainsi que l'a déjà montré ailleurs le P. M. (cf. *Bull.* II, n° 547). Après la maîtrise ès arts et cinq années de théologie, il interrompt ses études pour devenir professeur à l'école capitulaire de Diest. Il les reprend en 1422 et, à la demande de son ami Henri de Gorcum, il s'inscrit à l'université de Cologne. Il y enseigne à la faculté des arts et parfait en même temps le cycle des études théologiques. En 1428 il est promu docteur et sa renommée grandit rapidement. Il se brouille avec les thomistes (Gérard Terstegen) et groupe autour de lui les albertistes colonais. Il est délégué par l'université de Cologne au concile de Bâle, puis en 1435 il accepte une nouvelle invitation de la jeune université de Louvain. Il y organise la faculté de théologie dont il consacre la réputation par un brillant enseignement de près de vingt années.

Le P. M., qui a étudié la tradition manuscrite de ses œuvres, nous promet un prochain travail sur ce sujet. H. B.

1041. J. GABLER. *Ein Brief des Wiener Dominikaners und Universitätsprofessors Leonhard Huntpichler an den Kartäuser Nikolaus von Strassburg.* — Arch. elsäss. Kirchengesch. 9 (1934) 135-136.

Cette lettre de Léonard Huntpichler à Nicolas Kempf de Strasbourg ne présente en elle-même que peu d'intérêt. Elle vaut toutefois d'être signalée, parce qu'elle montre comment, un siècle après la mort de Tauler (la lettre fut écrite entre 1458 et 1462), le nom même du grand mystique pouvait être entièrement ignoré d'un dominicain professeur à l'université de Vienne. Nicolas Kempf lui avait demandé où pouvait exister une traduction latine des sermons de Tauler à des religieuses. Léonard Huntpichler lui répond : *nec illum doctorem ordinis nostri, nec nomen quod posuistis noscimus.* Il s'agit peut-être, suggère-t-il, de Jean de Dambach ; quoiqu'il soit peu probable que cet homme éminent ait passé son temps

à écrire des sermons en langue vulgaire. Un certain Jean de Mayence conviendrait mieux.

Au sujet de Proclus, sur lequel l'avait aussi interrogé son correspondant, il répond simplement que le couvent des dominicains de Vienne possède un des ses écrits *qui intitulatur Maxime vel Propositiones Procli.*

H. B.

1042. A. DE SÉRENT O. F. M. *Histoire littéraire de trois mystiques franciscains.* — Ét. francisc. 44 (1932) 715-732 ; 35 (1933) 48-58.

Des trois mystiques franciscains étudiés par le P. de S., Henri Herp, François d'Osuna et Juan de los Angeles, les deux premiers seuls tombent dans le cadre de ce *Bulletin*. Ces pages n'ont aucune prétention à la nouveauté et ne veulent être qu'une sorte de préface à une prochaine étude du P. L. Verschueren sur Henri Herp. Dans son aperçu sur la vie et les œuvres de ce dernier, le P. de S. ne paraît pas d'ailleurs avoir tiré tout le parti désirable des travaux publiés récemment par ce même P. Verschueren (cf. *Bull.* I, n°s 206, 869, 1100 ; II, n° 368). Pour le reste, il se contente de souligner la large diffusion, au XVIe siècle, de la *Theologia mystica*, malgré la défiance et les condamnations dont elle fut l'objet.

Au sujet de François d'Osuna, qui exerça une influence certaine sur sainte Thérèse, le P. de S. donne un bon sommaire et les idées essentielles de son *Tercer abecedario*. Il s'efforce aussi de relever dans cet ouvrage quelque indice d'utilisation des mystiques des Pays-Bas. H. B.

1043. L. VERSCHUEREN O. F. M. *Invloed van Hendrik Herp. Die grote evangelische Peerle en Tempel onser sielen.* — Ons geest. Erf 6 (1932) 194-208.

Dans la série des sources citées par l'auteur inconnu des deux traités *De peerle* et *De tempel onser sielen* (cf. *Bull.* I, n° 63), ne figure pas Henri Herp. Cela peut paraître étrange d'un écrivain aussi répandu. Le P. V. établit que, malgré ce silence, les deux traités s'en inspirent fréquemment. Il ne se contente pas d'une communauté d'idées, souvent illusoire lorsqu'il s'agit, comme ici, de doctrines peu personnelles. Des parallèles textuels ne suffisent pas toujours non plus : Herp copiant souvent littéralement sa source, on ne peut dire parfois si les deux anonymes s'inspirent du *Spieghel der volcomenheit* de Herp ou s'ils puisent directement à la source première. En certains cas cependant la preuve est possible, et le P. V. en donne plusieurs exemples frappants, qui paraissent bien exclure l'hypothèse d'une source commune.

Puisqu'il y a emprunts littéraires, le P. V. revient à la question de l'influence doctrinale. Dans les deux traités, *De peerle* et *De tempel onser sielen*, l'idée la plus caractéristique est la mystique de l'assimilation au Christ (Christusbeleving). Sur ce point important l'influence de Herp ne fut certainement pas très marquée. Sur d'autres, qu'indique le P. V., des rapprochemnts sont possibles ; mais y a-t-il parenté réelle ? Il serait peut-être téméraire de l'affirmer. H. B.

1044. S. Frankl. *Cardinalis Joannis de Turrecremata doctrina de notis Ecclesiae.* — Collect. theol. 14 (1933) 250-254.

M. F. donne une idée très sommaire de la doctrine exposée par le cardinal Jean de Torquemada dans sa *Summa de Ecclesia* touchant les notes distinctives de l'Église (*una, sancta, catholica, apostolica*). Cherchant ensuite à mesurer la part d'originalité qui lui revient, il compare cette doctrine à celle du *De regimine christiano* de Jacques de Viterbe. Pour prouver la dépendance de la première à l'égard de la seconde, deux arguments sont présentés. Le premier est assez inattendu : « ... hac circumstantia prae oculis habita, quod Turrecremata *breviter* post mortem Viterbii, qui anno 1293 tamquam magister in universitate Parisiensi est notus, similem functionem in eadem schola exercuit (c'est-à-dire vers 1423), magna cum probabilitate dependentia Turrecrematae a Viterbio affirmatur ». Ce *breviter* est d'un raccourci plutôt hardi, qui montre l'histoire presque *sub specie aeternitatis*. Le second argument, la communauté d'idées, est plus sérieux, mais il n'est qu'ébauché. H. B.

1045. F. Prims. *Drie ascetische schrijvers der Troonpriorij, Jan Storm († 1488), Jacob Roecx († 1527) en Cornelis Bellens († 1573).* — Kon. Vlaamsche Acad. voor Taal- en Letterkunde, Verslagen en Mededeelingen 1932, 263-285.

Le prieuré du Trône, à Grobbendonk près de Herenthals, fut fondé en 1414 par la jeune congrégation de Windesheim. M. P. en fait connaître trois personnages restés jusqu'à présent dans l'ombre la plus complète. L'activité littéraire du premier, Jean Storm, s'exerça pendant son séjour à Bruxelles, de 1457 à 1488, comme recteur des religieuses du couvent de Jéricho, rattaché depuis peu à la congrégation de Windesheim. On a gardé de lui deux recueils de sermons (*Bruxelles Bibl. roy. 4367-68* et *II 298*).

Les deux autres représentent mieux la *devotio moderna* et sont davantage dans la tradition de Windesheim. De Jacques Roecx, le *Chronicon Throno-Martinianum* de Jacques-Thomas Bosmans rapporte que : *theologiam thaulericam ita complexus erat, et imbiberat, ut de interna illa contemplatione aliquot piissimos libellos... vernacula lingua conscripserit.* On lui connaît deux ouvrages, imprimés après sa mort : *Den Wijngaert der Sielen* (Anvers 1545) et *Den Gheestelicken Steen* (Anvers 1556). Corneille Bellens, qui fut lui aussi en relations avec les religieuses de Jéricho, a laissé un traité théologique sur le *Pater* (*Bruxelles Bibl. roy. 2555-58*). M. P. en publie quelques extraits. H. B.

1046. F. Breitkopf. *Marcus von Weida, ein Prediger und theologischer Volksschriftsteller des ausgehenden Mittelalters.* Inaugural-Dissert. — Greifswald, H. Adler, 1932 ; in 8, 54 p. XVIe s.

Dans une première partie et après avoir rappelé les principales recherches dont Marc de Weida fut l'objet, M. B. retrace la vie de ce dominicain, dans la mesure assez faible où le permet la parcimonie des sources. Né vers

le milieu du XVe siècle, sa trace se perd après 1515 ; il semble avoir passé la plus grande partie de sa vie au couvent dominicain de Leipzig. Il y enseigna et prêcha. Les trois ouvrages qu'il a laissés — et que M. B. décrit dans une seconde partie — doivent leur origine à ses sermons. Le *Spigell des ehlichen ordens* fut composé en 1487 ; il est resté manuscrit et l'on n'en connaît qu'un exemplaire dans *Wolfenbüttel Landesbibl. Aug. 23, 35.* C'est tout un traité sur le mariage, qui n'est pas dénué de valeur, ni sans émettre quelques accents nouveaux, dûs en partie, selon M. B., à l'influence des humanistes. Le second ouvrage étudie les problèmes de la prière et sa majeure partie est un commentaire du *Pater* ; il fut édité en 1502. Le troisième date de 1515 ; s'occupant du chapelet, il nous intéresse moins ici : *Der Spiegel hochloblicher Bruderschafft des Rosenkrantz Marie.* L'activité littéraire de Marc de Werda se manifesta aussi par la publication de traductions allemandes des *Revelationes Gertrudianae et Mechtildianae* et du *Legatus divinae pietatis.*

Marc de Weida n'est pas un penseur profond ; c'est avant tout un prédicateur populaire. Et ce trait est bien mis en relief par la troisième partie de la dissertation de M. B. Sur tous les points de doctrine où eût pu se manifester un esprit précurseur de la Réforme, il se montre d'une orthodoxie incontestable. Il s'inspire des grands scolastiques, S. Thomas, Albert le Grand, Anselme, Bonaventure, Duns Scot ; il cite fréquemment S. Augustin, et aussi S. Bernard, Hugues et Richard de Saint-Victor.

Le travail de M. B., sans plus d'originalité que ne le comportait son sujet, est mené avec méthode. Marc de Weida méritait cette esquisse ; car s'il est loin d'être un personnage de premier plan, il tient cependant une place honorable dans la *sanior pars* de l'Église d'Allemagne à la veille de la Réforme. P. 52, M. B. exagère lorsqu'il range Thomas de Cantimpré parmi les contemporains de Marc de Weida. H. B.

1047. L. LORTZING. *Maria von Osterwijk, die Zeitgenossin Luthers († 1547).* — Zeitschr. Asz. Myst. 7 (1932) 250-260

Cet article se présente comme un complément à l'étude de A. MÖHLMANN, *Maria von Osterwijk und ihre Schrift « Der rechte Weg zur evangelischen Vollkommenheit »*, paru dans cette même revue en 1927. Citant largement les traités et la correspondance de Marie d'Osterwijk (publiés à Cologne en 1531 par le chartreux Gérard Kalckbrenner), M. L. esquisse en traits rapides la spiritualité de la mystique brabançonne, dont l'essentiel est humilité, anéantissement de la volonté propre, soumission à la grâce, retour en soi-même pour y trouver Dieu, en même temps que collaboration active à l'action divine et souci apostolique très marqué.

M. L. s'excuse de n'avoir pu prendre connaissance de W. OEHL, *Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters*, Munich 1931 (cf. *Bull.* II, n° 243). Deux autres études importantes de J. B. KETTENMEYER paraissent lui avoir échappé : *Uit de briefwisseling van eene brabantsche mystieke uit de XVIe eeuw*, dans *Ons geest. Erf* 1 (1927) p. 278-293, 370-395, et *Maria von Oisterwijk († 1547) und die Kölner Kartause*, dans *Annalen hist. Vereins Niederrhein* 114 (1929) p. 1-33 (cf. *Bull.* I, n° 276). H. B.

Janvier 1936

1048. F. L. Drewniak O. S. B. *Die mariologische Deutung von Gen. 3, 15 in der Väterzeit.* Inaugural-Dissertation. — Breslau, R. Nischkowsky, 1934 ; in 8, x-101 p. Ier s.

1049. F. Mitzka S. J. *CR de F. L. Drewniak, Die mariologische Deutung von Gen. 3, 15 in der Väterzeit* (Bull. II, nº 1048). — Zeitschr. kath. Theol. 59 (1935) 313-314.

Dom D. précise l'objet de sa dissertation : ce n'est ni une étude d'ensemble sur la mariologie patristique, ni une analyse du parallèle Ève-Marie. Il veut tout simplement se rendre compte de l'interprétation donnée par les Pères latins et orientaux, du Ier au VIIe siècle, au Protévangile : est-elle messianique, marianique et dans quel sens, ou ne l'est-elle pas ? L'auteur prend soin de remarquer qu'on n'a pas tout dit quand on trouve que l'oracle est marianique. Il détermine la portée exacte des conclusions logiques où peut conduire l'interprétation de tel écrivain. Ainsi se trouve évitée cette confusion d'où maint auteur contemporain, entraîné par ses dévotes inclinations, tirait des conséquences excessives.

Quand des Pères comme Irénée, Cyprien, Épiphane, Léon le Grand, Isidore de Péluse et la pseudo-hiéronymienne épître *Ad amicum aegrotum* font des deux personnages de cette expression « rejeton de la femme » le Christ et sa Mère, en y trouvant même l'annonce de la naissance virginale, on peut bien dire que leur interprétation est marianique, mais elle en reste là. Dès qu'il s'agit de la femme qu'une inimitié réciproque oppose au malin, il n'est plus question de Marie : ou bien l'attention se limite à la semence de la femme, — celle-ci demeurant dans l'ombre, — ou bien la femme est Ève ou le genre humain qu'elle représente. Ne font exception que l'*Epistula ad amicum aegrotum* et, au témoignage d'Isidore de Séville, quelques auteurs, anonymes et invérifiables. Enfin, même parmi les écrivains qui lisent *ipsa conteret*, Prudence seul traduit : Marie. Dom D. montre à propos de S. Jérôme et répète longuement dans sa conclusion qu'il n'y a aucun rapport, si étrange que cela puisse sembler, entre la leçon de la Vulgate et l'interprétation mariologique.

L'imposante abstention de tous les grands écrivains ecclésiastiques est assez inattendue, mais elle paraît incontestable. L'analyse des textes est poursuivie avec une rigueur dont on ne peut que faire l'éloge. C'est peut-être parce qu'elle mène l'auteur, sans difficulté, à des conclusions radicales qui prennent parfois un petit air de victoire, que certains recenseurs la lui reprochent. « Les travaux de précision, c'est très bien, dit le P. M., mais : Ne quid nimis ». Seulement le P. M. en affirmant, sans

préciser, « le caractère marianique » des textes d'Irénée, Clément d'Alexandrie, Tertullien, Épiphane, réintroduit une équivoque que dom D. s'était appliqué à dissiper. On concédera cependant très volontiers que la méthode est trop rigide et que chez certains Pères (Justin, Épiphane surtout) les idées exprimées dans l'exégèse de Gen. 3, 15 insinuent une doctrine mariologique plus riche, que le point de vue volontairement très limité de cette étude ne laisse pas entrevoir. B. R.

1050. F. ALCANIZ. *Ecclesia patristica et millenarismus.* Expositio historica. — Granada, M. Caro, 1933 ; in 16, 283 p.

En un chapitre préliminaire, le P. A. détaille les épisodes de l'eschatologie millénariste telle qu'elle est décrite à la fin de l'Apocalypse, avec ses variantes types dans l'interprétation patristique. Il se compose ainsi un questionnaire applicable, au cours des chapitres suivants, à chaque auteur en particulier. Il y a pour chacun, après les *notae biographicae*, un exposé des opinions personnelles par citations originales, puis un résumé, avec ce jugement : tel millénarisme est spirituel, grossier (*crassus*) ou mixte. Grossier signifie que la jouissance de biens terrestres est accordée aux bienheureux. L'épithète est un peu dure : l'abondance des biens et la pacification des fauves sont-elles des réalisations tellement indignes de l'homme et de son créateur (*dedecent* !) ? Le P. A. cite les exégètes « modernes » : mais ils ne vont que de Maldonat à Knabenbauer ! Il cite une bibliographie assez éclectique qui, sauf les articles du *Dict. Théol. cath.*, ne paraît guère utilisée. L'exposé est objectif, reproduisant à peu près les textes et ne les interprétant qu'avec un minimum d'originalité.
B. R.

IIe s. **1051.** C. P. PHIPPS. *Persecution under Marcus Aurelius. An historical hypothesis.* — Hermathena 22 (1932) 167-181.

La persécution locale, qui fit souffrir les 48 martyrs de Lyon, ne peut s'expliquer que par une cause locale. M. P. croit la trouver dans la présence d'une doctrine : le montanisme, considéré par l'empereur comme cause de désordre. Raisons : 1. la communauté raciale des chrétientés de Gaule et d'Asie ; 2. la persécution ne s'abat qu'à Lyon, en Asie, Phrygie et Carthage, c'est-à-dire là où il y a du montanisme ; 3. la mission d'Irénée auprès d'Éleuthère semble avoir eu pour but de prévenir une condamnation du montanisme ; 4. l'*Adversus haereses* atteste la présence du montanisme en Gaule.

Mais l'Égypte est aussi persécutée et ne connaît pas le montanisme. M. P. répond mal à cette objection. Puis le montanisme d'Irénée dont il est question serait purgé de la théorie de l'accroissement de la révélation par la prophétie, de son indiscipline et de ses tendances laïques. Mais c'est cela précisément qui le rendait suspect ! Il n'aurait conservé que « les larges principes de tout montanisme : son millénarisme, son insistance sur la doctrine au Saint-Esprit, son appel à la prophétie » (p. 194). Mais rien de cela n'est spécifiquement montaniste !

Ces remarques n'enlèvent pas leur intérêt à cet essai d'éclairer un point d'histoire avec des arguments psychologiques. B. R.

1052. H. D. SIMONIN O. P. *Sanctus Irenaeus Lugdunensis theologus.* — Angelicum 11 (1934) 3-22.

Discours inaugural sur la méthode théologique d'Irénée. Le P. S. y montre que l'*argumentation* de l'*Adv. haer.* se base uniquement sur la révélation et que si elle découvre la contradiction interne des systèmes gnostiques, elle ne cherche à prouver par la raison rien de ce qui concerne Dieu créateur et providence. Ses *sources* (ses lieux théologiques, dit le P.S.) sont l'Écriture des deux Testaments et la tradition. Enfin, Irénée, qui n'est spéculatif ni de goût ni d'intention, a construit cependant une synthèse d'où la *spéculation* n'est pas absente.

Tout ceci est bien montré et suffisamment illustré, avec le souci d'utiliser surtout les textes dont Loofs laisse la paternité à Irénée. Il est peut-être excessif de tenir qu'Irénée ne prouve pas par la raison l'existence du créateur : le témoignage de la *conditio* est invoqué à plus d'une reprise. B. R.

1053. J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK. *Incarnatie en verlossing bij Irenaeus.* Rede. — 's Gravenhage, M. Nijhoff, 1934 ; in 8, 49 p. Fl. 1.

Ce n'est qu'un discours d'inauguration, mais où l'on analyse avec beaucoup de finesse et d'objectivité la pensée d'Irénée. M.B. montre bien comment elle est réaliste, « existentielle », et comment cette « christologie qui est une sotériologie et cette sotériologie qui est une christologie » (p. 14) est à la fois synthétique et respectueuse de toutes les diversités. L'incarnation tient la première place dans la réalisation du salut, et cependant toute la vie du Christ est rédemptrice. Le salut est universel : homme et monde. L'homme est divinisé, sans que se dissipe la distinction essentielle de sa nature avec la nature divine. La rédemption est physique, mais aussi eschatologique, mystique et morale. M. B. essaye, enfin, de situer Irénée dans l'histoire du dogme. D'un regard sympathique, sans partager « l'amertume » de cette polémique, il voit la réaction de contemporains comme E. Brunner contre l'unilatéralité des vues de Harnack, trop influencé par un idéalisme moderne où l'on se complaisait dans le cliché de l'antinomie Esprit-Nature. B. R.

1054. A. VERRIELE. *Le plan du salut d'après saint Irénée.* — Rev. Sc. relig. 14 (1934) 493-524.

« L'incarnation qui, pour lui est *première* dans l'intention divine, c'est une Incarnation qui, dès le premier moment logique de cette intention, est rédemptrice de l'homme pécheur, du péché prévu, lequel vient ainsi à sa place dans ce plan primordial de la toute première intention divine. C'est une humanité prévue libre et pécheresse, et *ayant besoin du salut*

par le Christ rédempteur, que, dès son dessein primordial, Dieu a choisie et voulue entre les humanités possibles, et parce qu'il méditait sur elle un plan de bonté admirable. D'emblée, par un seul et même dessein total, pour le Verbe Sauveur, il voulait cette humanité à sauver par lui, et, en faveur de cette humanité, il voulait le Verbe incarné » (p. 505-506). Cette définition un peu chargée exprime bien, pensons-nous, le point de vue d'Irénée. Et cependant, c'est peut-être distinguer trop encore, au moins dans l'expression. Ce que Dieu veut c'est la perfection de son œuvre par la *coniunctio principii et finis, hoc est Dei et hominis* (IV, 20, 4 et ailleurs) : ce cercle immense se clôt dans le Christ. Perfection de l'humanité et incarnation du Verbe : on doit parler plutôt de l'un qui *est* l'autre, que de l'un *et* de l'autre. Et ceci semble aussi indépendant des formules scotiste et thomiste que la position de M. V. L'auteur montre que ce plan se fonde sur la bonté divine, il le vérifie par « l'ensemble de l'économie rédemptrice » et le confirme par l'idée d'Irénée sur « l'état primitif ». La traduction du texte que M. V. estime décisif (mais qui n'est heureusement pas le seul) nous paraît inexacte : *in semetipsum... Verbum praeformaverat* est rendu : « le Verbe l'avait préformée en vue de Lui-même ». Les parallèles assez nombreux, — *in semetipsum recapitulare,* etc., — semblent indiquer cependant qu'il faut traduire « en soi » et ne pas y inclure l'idée de finalité. Le style est peut-être diffus, mais la question est étudiée avec une compréhension parfaite, avec un enthousiasme où se manifeste l'affinité de l'auteur avec cet optimisme si traditionnel et si actuel, si typique aussi de la pensée grecque chrétienne, et qui fait le fond de la sotériologie d'Irénée. B. R.

1055. W. Schmidt. *Die Kirche bei Irenäus.* Akademische Behandlung. — Helsingfors, Akademische Buchhandlung, 1934 ; in 8, 183 p. Finn. M. 45.

Cette monographie sérieuse et pondérée est la première qui étudie l'ensemble de l'ecclésiologie d'Irénée, après Spikowski. Elle le fait avec une meilleure information et plus de mesure. Cependant elle est d'une parfaite orthodoxie évangélique et presbytérienne. Irénée est encore considéré comme « tout-à-fait proche du Christianisme primitif, bien que par une certaine conception intellectualiste et légale des valeurs fondamentales de l'Église, il ouvre la voie au catholicisme ». L'introduction expose les divers systèmes protestants et catholiques sur l'idée d'église dans l'antiquité. Le reste distribue l'ecclésiologie d'Irénée sous ces titres : Église apostolique, une et catholique, sainte. A travers ces chapitres distincts, la même idée se poursuit et se répète, sans presque se développer: ce qui fait l'Église et chacune des propriétés susdites, c'est le Kérygme. C'est pour lui qu'est instituée la fonction épiscopale, c'est-à-dire presbytérale. Ce n'est pas la succession apostolique qui garantit le Kérygme, c'est la vraie prédication qui légitime la fonction. Mais M. S. n'a-t-il pas remarqué des expressions comme *Ecclesiam committere* ou *tradere* et le passage fameux sur le charisme de vérité (= vérité) ? La primauté

de l'Église romaine, que M. S. reconnaît en *Adv. haer.* III, 3, 3, lui vient de sa situation politique, de son origine (Pierre et Paul), qui font d'elle, étant donné ce fait essentiel de la conservation de la foi apostolique, « le meilleur témoin du Kérygme » : toutes les églises doivent donc être d'accord avec elle. M. S. se rapproche donc très fort, et consciemment, de l'interprétation catholique genre Batiffol. Il s'abuse d'ailleurs sur la contrainte que le concile du Vatican imposerait aux exégètes catholiques.

En matière eucharistique, la conception d'Irénée est « unsakramental ». Il aurait peu d'affinité avec la mystique. Mais M. S. tient-il compte de ce qu'Irénée répète à plus d'une reprise sur l'expérience intérieure de l'action divine et sur la connaissance de Dieu par l'amour ?

Le travail est soigné dans l'ensemble, mais il y a dans les textes latins et grecs beaucoup de fautes qui ne semblent pas dues au seul typographe : *irreprobabile conversatio* (p. 162), *operatio peccata et turpis* (p. 161) etc. Une erreur de détail : la lettre sur la controverse pascale conservée par Eusèbe, *Hist. eccl.* V, 22, 4, et citée p. 71, est de Polycrate d'Éphèse, non d'Irénée. B. R.

1056. P. GAECHTER S. J. *Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenäus.* — Zeitschr. kath. Theol. 58 (1934) 503-532.

L'union du fidèle avec chacune des trois personnes est une *unio hypostatica accidentalis* ; l'union « surnaturelle physique » des corps avec le corps du Christ, c'est-à-dire des natures humaines avec l'humanité du Christ, étant le moyen et comme le lieu où se réalise l'union aux trois personnes. Le P. G. accumule, pour sa démonstration, un matériel considérable et utile. Mais si l'on peut s'accorder pleinement avec lui sur l'union surnaturelle avec le Christ et sur l'inhabitation personnelle de l'Esprit, il faut faire plus d'une réserve sur telles de ses exégèses ou de ses conclusions. Préoccupé, peut-être, de trouver l'inhabitation des trois personnes, il semble négliger l'économie trinitaire, si évidente cependant en Irénée. On ne peut entreprendre ici l'exposé de ce point de vue, mais on remarquera que cette expression *capere Patrem*, si fréquente et dont le P. G. donne tant de citations, n'a pas le sens de recevoir le Père, et de « réelle et intime union au Père ». Le P. G. déclare n'avoir utilisé que les trois derniers livres, les deux premiers ne pouvant apporter « rien de neuf » (p. 503, n. 1). C'est dommage. Car beaucoup des locutions de saint Irénée sont empruntées aux gnostiques (dont le premier livre décrit le système) et développées contradictoirement. Or, l'Abîme y est *incapabilis* (*ἀχώρητος*) et le Nous *solus capiens magnitudinem Patris*. Cela est répété tout au long du chap. 1. Il ne s'agit pas de communication, mais de compréhension. Les citations du P. G. n'ont pas d'autre sens. Cette compréhension s'acquiert petit à petit grâce à la « pédagogie » qui nous rend le Père accessible dans le Christ : c'est ce que veut dire le texte IV, 38, 2, cité par le P. G. Mais il est également sûr que cette action morale se double d'une préparation physique qui est l'activité transformante de l'Esprit (IV, 38, 3). Dans cet ordre physique, l'union au Christ donne l'Esprit et l'Es-

prit adapte à la vision du Père. On trouverait avec peine une autre inhabitation. B. R.

1057. H. D. Simonin. *A propos d'un texte eucharistqique de saint Irénée.* — Rev. Sc. phil. théol. 23 (1934) 281-292.

Il s'agit de ce texte embarrassant pour les exégètes catholiques : *...eucharistia, ex duabus rebus constans, terrena et coelesti* (IV, 18, 5). Le P. S. observe d'abord que cette chose terrestre ne peut être le corps du Christ. Puis il montre que cette phrase n'est qu'un membre de tout un « schéma évolutif » où se groupent toute une série de transformations : pain et vin qui deviennent eucharistie, eucharistie qui donne accroissement à notre chair, chair qui devient capable de vie éternelle, dissolution, transformation du grain de blé, image de la mort et de la résurrection des corps. Ceci, confirmé par l'interprétation du miracle de Cana (III, 11, 5), incline le P. S. à croire que ce qu'Irénée décrit ici c'est, conformément au « dynamisme de la sacramentaire grecque », le processus de l'Eucharistie, son évolution à partir du point de départ et donc, d'une manière assez imprécise, la conversion.

Ces conclusions semblent judicieuses. *Ex* a souvent ce sens chez Irénée. On pourrait trouver une espèce de confirmation dans les expressions qu'Irénée emploie pour désigner les unions substantielles. Il ne dit pas, p. ex., *homo constans ex...*, mais *homo est temperatio, commixtio* ou *adunitio animae et carnis* (IV, praef. 4 ; V, 6, 1, etc.). Si l'on se rappelle cependant comme Irénée insiste sur l'union du charnel ou du terrestre avec le spirituel et si l'on tient compte qu'il attribue au *corps* du Christ la vivification de nos *corps*, pourra-t-on douter que l'union des deux « choses », terrestre et céleste, constitue l'Eucharistie ? Et dès lors, il faudra bien, si l'on tient à obtenir d'Irénée ces précisions, recourir aux hypothèses classiques : le *terrestre* est-il le pain, ou *aliquid panei*, ou le corps du Christ ? B. R.

IIIe s. **1058.** G. Schnitzer. *Minucio Felice e la cremazione.* — Religio 10 (1934) 32-44.

Octavius tient que, du point de vue de leur foi en la résurrection, les chrétiens sont indifférents à tout mode de sépulture. La crémation en particulier ne gêne pas le pouvoir restaurateur de Dieu. M. S. le rappelle et montre que cette opinion a toujours eu ses représentants dans la littérature chrétienne — Tertullien, Tatien, Augustin, Chrysostome — et, se basant sur la critique interne, démontre péremptoirement que le texte original du c. 34, 10 devait porter : *nec ullum damnum* IGNIS *sepultura timemus*. Les éditions omettent toutes *ignis*. B. R.

IVe s. **1059.** H. von Campenhausen. *CR de J. R. Palanque, Saint Ambroise et l'empire romain* (voir *Bull.* II, nº 930). — Hist. Zeitschr. 151 (1934-35) 100-102.

Le témoignage que M. v. C. rend au travail de M. Palanque est à souligner, comme celui d'un spécialiste. Il marque son accord sur presque tous les points, et ne formule aucune critique d'importance. Il est vrai que la doctrine ecclésiastique d'Ambroise ne rentrait pas dans le plan de M. Palanque. B. C.

1060. W. De Vries S. J. *Lex supplicandi, Lex credendi.*— Ephem. liturg. 347 (1933) 48-58. vᵉ s.

Après une courte description des principes, le P. D. V. montre la causalité réciproque du progrès dogmatique et de la prière liturgique. Le dogme trouve des échos dans la liturgie, au cours ou à la suite de presque tous les grands conflits doctrinaux : trinitaire, christologique, pneumatologique, controverse sur la grâce et le péché originel, réaction contre le dualisme manichéen. Le phénomène se reproduit dans les églises hérétiques. Réciproquement, la liturgie est une source dogmatique de tout premier ordre : dans la plupart des luttes doctrinales susdites, et en outre dans la fixation du Canon scripturaire, en matière sacramentaire et pour le culte des images, la liturgie a été appelée à témoigner de la foi.

Tout ceci est établi, très brièvement, par des faits concrets, compte tenu de la chronologie respective de la définition dogmatique et de la formule liturgique. Il est sans doute excessif d'estimer que l'absence du *Filioque* dans les symboles grecs prouve l'hérésie de leur Église et que la récitation à voix haute du canon de la messe (à Meaux) est l'indice d'une erreur sur le célébrant du Sacrifice. B. R.

1061. F. Baethgen. *CR de E. Caspar, Geschichte des Papsttums II* (voir *Bull.* II, nº 467). — Zeitschr. Savigny-Stift., Kan. Abt. 24 (1935) 344-354.

1062. E. Stein. *La période byzantine de la papauté.* — Cath. hist. Rev. 21 (1935-36) 129-163.

M. B. prodigue au second volume de Caspar tous les éloges. Il accepte et souligne en particulier ses vues sur l'importance de Gélase I dans le développement de la puissance romaine, son renouvellement de l'histoire du procès de Symmaque, l'accent mis sur le rôle d'Hormisdas, le jugement porté sur Grégoire le Grand, enfin la magistrale étude sur le concile de Latran (649), le monothélisme, S. Martin I. Du point de vue technique : précisions sur l'*arcarius*, le *sacellarius*, la *professio fidei* des papes, l'influence des institutions de l'État byzantin.

M. B. ne formule aucune critique.

M. Stein au contraire, de Washington où il a trouvé refuge, bat en brèche sans pitié l'édifice de Caspar. Sa haute compétence en histoire byzantine donne à son article une valeur hors de pair.

Voici ses principales critiques.

Se référant au premier volume il donne brièvement les raisons pour

lesquelles l'opinion de M. Grégoire sur la politique de Constantin est intenable. M. S. discute ensuite le fondement de la thèse de Caspar sur Gélase : la distinction *auctoritas - potestas* est historiquement illusoire ; dès lors s'écroulent les déductions tendancieuses qui s'y appuyaient. Il faudrait, dit-il, pour comprendre Gélase et tant d'autres, se rendre compte du devoir de défendre le dogme dont avaient déjà si vivement conscience les papes d'alors (cf. ce que j'écrivais en avril 1934, *Bull.* II, nº 467).

Une étude documentaire plus poussée aurait aussi montré à Caspar que le titre « patriarche œcuménique » n'avait pas la signification et la portée qu'il lui accorde. Sur le procès de Symmaque, M. S. se prononce sans hésiter pour le maintien de la version proposée par Pfeilschifter. M. Caspar est, dit-il, très injuste pour Hormisdas. Il a aussi mal compris le sens de l'affaire des Trois-Chapitres. Pour le cas d'Honorius, bien jugé par Caspar, il faut protester contre l'essai de présenter le martyre du pape Martin I sous un jour politique. Cette interprétation repose sur le témoignage de Dorothée, désintéressé dit-on, puisqu'il était patrice de la lointaine Cilicie. M. S. est d'accord avec Hartmann, Goelzer et Diehl pour lire non pas *Ciliciae* mais *Siciliae*, ce qui change tout. En somme le second — et dernier hélas ? — volume de Caspar serait notablement inférieur au premier : l'auteur avait moins sérieuse connaissance du milieu byzantin que du romain. B. C.

1063. J. HENNINGER S. V. D. *S. Augustinus et doctrina de duplici justitia.* Inquisitio historico-critica in opinionem Hieronymi Seripandi (1493-1563) de justificatione ejusque habitudinem ad doctrinam S. Augustini (Sankt Gabrieler Studien 3). — Mödling prope Vindobonam, Typis Domus missionum ad S. Gabrielem, 1935 ; in 8, X-164 p.

La confusion des idées engendrée par le protestantisme a conduit certains théologiens du XVIᵉ siècle à imaginer une sorte de conciliation entre la doctrine de la justice inhérente et celle de la justice imputée : sans nier la réalité de la première, on la jugeait insuffisante sans la seconde, pour procurer le salut. Ce fut l'opinion de Seripando, qui se flattait de la trouver dans S. Augustin.

Le P. H. entreprend de vérifier le bien fondé de cette prétention. C'est très délicat, car en dernière analyse c'est toute la pensée d'Augustin sur la cause formelle de la justification qui est soumise à l'examen.

Avec parfaite clarté et méthode, le P. H. commence par se demander si Augustin a enseigné la justice inhérente. Il n'a certes pas parlé d'*habitus* permanent et il ne distingue pas formellement entre naturel et surnaturel. Sous le bénéfice de cette double restriction, le P. M. croit pouvoir affirmer qu'Augustin, tant par son exégèse de la *iustitia Dei*, que par le sens qu'il donne à la *iustificatio* et par la façon dont il décrit l'activité de l'homme justifié, enseigne une justice inhérente. Encore faut-il savoir à quoi correspond en nous cette réalité. Elle est, dit le P.H, antérieure aux actes justes

et toutes les qualités qu'Augustin lui reconnaît, par comparaison avec la justice originelle et avec celle des anges, comme aussi les effets qu'il lui attribue, invitent à y voir une chose permanente et surnaturelle.

Je serais un peu moins affirmatif. Bien des textes d'Augustin laissent l'impression que pour lui le don permanent c'est l'incessante rosée des grâces actuelles -- encore que, entraîné par la langue scripturaire, l'évêque d'Hippone ait été parfois bien près de penser à un don stabilisé. Quant au surnaturel proprement dit, j'hésite moins à croire qu'Augustin l'a professé ; il le reconnaissait peut-être même plus volontiers qu'on ne le fait aujourd'hui. Mais il ne le caractérisait pas avec autant de netteté : la distinction entre actes naturels et actes surnaturels, entre grâce médicinale et grâce élevante, n'a pas chez lui d'équivalent précis.

La seconde partie du travail du P. H. est excellente. Il n'a pas de peine à montrer quelle erreur commit Seripando en imaginant que la justification inhérente ne suffit pas, selon Augustin, à opérer le salut. C'est un paradoxe fondé sur des équivoques que l'auteur dénonce et dissipe avec finesse et fermeté.

Peut-être la forme assez scolastique du traité a-t-elle conduit à disperser un peu les textes, mais ils ont été laborieusement recueillis et ils forment une documentation parfaite. B. C.

1064. H. Barth. *Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins.* — Basel, Helbing und Lichtenhahn, 1935 ; in 8, IX-214 p. Fr. 7.50.

Le concept augustinien de la liberté reste un problème difficile. L'un après l'autre les auteurs se flattent de le résoudre, chacun l'envisageant à son point de vue. M. B. se place à celui du philosophe. Le volume qu'il vient de lui consacrer est plein d'aperçus profonds. Il est fortement charpenté. Le premier chapitre pose l'antinomie de bien et du mal sur le terrain ontologique où Augustin l'a située. On serait tenté d'estimer que faire du mal une privation esquive la question en la supprimant. M. B. montre l'injustice de ce jugement sommaire. Dans les chapitres suivants, où l'on s'achemine vers le nœud du problème, il est traité du « milieu » et des possibilités humaines préalables au libre choix. Celui-ci fait l'objet du ch. IV. Les sens possibles du mot « libre » y sont analysés. La remarque essentielle est que la liberté ne se doit pas concevoir comme une prérogative supérieure aux réactions de la volonté et les dominant : elle leur est vitalement inhérente et en prend toutes les formes. Ainsi s'expliquent bien des déclarations d'Augustin et sa position en face des définitions de Julien : l'évêque d'Hippone nuance, corrige, approfondit en philosophe. M. B., scrutant plus à fond, étudie alors les deux forces en collaboration : la volonté et la grâce. Il évite les simplifications qui voudraient qu'Augustin défenseur de la grâce contre les pélagiens ait sacrifié le libre arbitre qu'il avait revendiqué contre les manichéens. Après un dernier chapitre d'analyse sur la prédétermination, M. B. se laisse entraîner à une synthèse finale, qui n'est pas celle de la pensée d'Augustin mais du rapport de celle-ci avec la philosophie systématique, telle que la comprend M. B.

Ce livre fait réfléchir. Il y a certes danger, en traitant de la philosophie d'Augustin, de comprendre son évolution dans le sens d'un développement interne logique. Par deux fois, dans sa vie, le philosophe a dû composer avec des données étrangères : lorsqu'il se convertit et lorsqu'il connut l'Écriture. Son âme se fit alors plus docile que celle d'un simple penseur. On ne doit pas l'oublier. A certains moments Augustin donne l'impression que son idée de la liberté a dû s'adapter tant bien que mal à ce qu'il croyait être les exigences de la grâce, plutôt qu'elle ne s'est philosophiquement approfondie. Mais est-ce sûr ? Que l'on doive poser sérieusement le point d'interrogation serait déjà un résultat important du livre de M. B. qui a encore bien d'autres mérites. B. C.

1065. C. VAN LIERDE O. E. S. A. *Doctrina sancti Augustini circa dona Spiritus Sancti ex textu Isaiae XI 2-3.* — Würzburg, Rita-Verlag, 1935 ; in 8, 99 p. (Nijmegen, Augustijnerklooster. Fl. 1.25).

Sans prétention mais non sans valeur, cette étude a le mérite de l'objectivité. Elle le doit au souci de recueillir tous les textes utiles et de les étudier, autant que possible, chronologiquement. Peut-être aussi la volonté d'envisager la doctrine augustinienne du point de vue moral et mystique plutôt que dogmatique, a-t-il contribué à la sérénité de ces pages tranquilles.

Le P. van L. n'hésite pas à voir dans les premières œuvres d'Augustin décrivant les ascensions de l'âme, la préparation de ses analyses futures des dons du Saint-Esprit. Ces écrits de jeunesse sont manifestement sous l'influence de la mystique néoplatonicienne. L'auteur a opportunément noté que la doctrine s'en éloigne beaucoup. Mais il aurait pu marquer d'un trait plus incisif la parenté qu'il reconnaît. A partir de 393, Augustin découvre pratiquement le texte d'Isaïe. Dès lors il assouplit sous son influence la description des degrés ascendants de l'âme en marche vers Dieu, encore que la vieille gradation néoplatonicienne demeure visible. On en rattache le premier degré à la crainte et le terme éternel devient l'épanouissement de la sagesse. Augustin enrichira bientôt sa description par la comparaison avec l'échelle des béatitudes.

Ayant analysé, le P. van L. déduit certaines conséquences ayant trait à la vie intérieure.

Bon travail, mais superficiel. Il y avait à tirer des conclusions théologiques. Au moins le P. van L. ne canonise-t-il pas trop la très personnelle exégèse de l'évêque d'Hippone. On comparera ce qu'il en dit avec l'appréciation, respectueuse et nuancée, mais ferme du P. Buzy dans le ***Dictionnaire de Spiritualité*** (art. ***Béatitudes***, t. I, c. 345). B. C.

1066. H. KOCH. *CR de F. Hofmann, Der Kirchenbegriff des hl. Augustins* (voir *Bull.* II, nº 476). — Theol. Literaturz. 59 (1934) 453-455.

Après avoir reconnu le grand mérite de ce livre sur presque tous les points, le recenseur se demande si la question principale a été bien résolue. Il s'agit de la double conception de l'Église — mystique et visible — chez Augustin. M. Hofmann conteste le dualisme. M. K. estime qu'en fait il est obligé de le reconnaître en maints endroits. A cette critique de fond, M. K. ajoute quelques remarques de détail : il apporte de nouveaux exemples de l'influence de S. Cyprien, discute certains textes relatifs à la primauté romaine, esquisse une enquête sur le sens de *emendare*, contredit Roetzer à propos de l'extrême-onction chez Augustin.

B. C.

1067. H. Koch. *CR de H. Eger, Die Eschatologie Augustins* (voir *Bull.* II, n° 384). — Theol. Literaturz. 59 (1934) 455-457.

L'essentiel de l'ouvrage est bon, dit M. K. Il montre l'eschatologie d'Augustin dominée — comme sa philosophie et sa théologie — par l'idée de la vision de Dieu. Il est regrettable que l'information générale et particulière soient déficientes : l'auteur croit souvent faire œuvre originale lorsqu'en fait il répète ce que d'autres avaient dit avant lui.

B. C.

1068. I. Rucker. *Studien zum Concilium Ephesinum.* Heft. 4 : *Das Dogma von der Persönlichkeit Christi und das Problem der Häresie des Nestorius.* Die Quintessenz der syrischen Nestoriusapologie, genannt Liber Heraclidis (Damasceni). — Oxenbronn b. Günzburg a. D., Selbstverlag des Verfassers, 1934 ; in 8, XXXII-452 p. Mk. 14.50.

Il n'est sans doute pas, sur ce problème complexe, d'étude plus fouillée. Elle s'attache avant tout à Nestorius et plus particulièrement à son *Liber Heraclidis*, mais elle s'étend au delà et veut définir la « quintessence du problème du Prosopon ». M. R., au long d'une méticuleuse analyse des termes, des concepts et des points de vue, montre que Nestorius se tient au « Jung-, Streng- ou Glattnicänismus », c'est-à-dire à une doctrine du consubstantiel où la spéculation sur les hypostases n'a pas encore fait apercevoir la distinction entre nature et propriétés personnelles. Dans cette perspective, l'unique prosopon («eidos, Gepräge und Gepränge, die Fassung, façon, die forma, species», p. 72), le « Naturprosopon », est une contradiction dans les termes et un intolérable blasphème : la nature divine sujet des actes humains. Il faut recourir à un prosopon d'union, « Einheitsprosopon ». La doctrine de Nestorius est donc orthodoxe dans son fond, hérétique dans son expression ; « formellement elle n'est pas la doctrine d'aujourd'hui, matériellement elle en diffère à peine ». Cyrille, lui, en possession d'une théologie trinitaire parfaitement élaborée, a pu exprimer une pensée catholique en un vocabulaire christologique insolite à son époque. Nestorius ne s'est pas tenu à jour : il est victime

de sa fidélité à la doctrine des Pères antiochiens et de son ignorance du progrès dogmatique dont les Cappadociens ont été les agents principaux (p. 168-172). M. R. montre avec un grand luxe de précisions cette opposition des points de vue sur la « Verbindungslinie ».

Mais ce qui motive la recension de cet ouvrage dans ce *Bulletin*, c'est qu'il consacre un long chapitre à « la position intermédiaire de l'Occident latin ». A part une dissertation sur l'histoire du *dominicus homo*, ce n'est pas la section la plus originale ni la plus neuve de cette important travail. On y analyse les concepts de *persona, natura, substantia* en Tertullien, Novatien, Victorin de Pettau, Hilaire, Ambroise, Zénon de Vérone, Marius Victorinus, Augustin, Lactance et Léon. M. R. s'est beaucoup inspiré ici des études de Loofs, Weigl et de quelques articles du *Dictionnaire de Théologie catholique*. Mais sa personnalité s'y révèle, comme ailleurs, tant par la précision de l'analyse, que par la singularité du style et la fantaisie des modes de citation. Les auteurs sont uniformément cités dans le texte, — ce qui n'est pas de nature à en faciliter la lecture —, avec ou sans prénom, avec ou sans titre, avec des chiffres qui pourraient indiquer la date aussi bien que la page. Quand on cite par exemple *Ephesus-Enzyclika*, on doit deviner qu'il s'agit ici de l'Encyclique du Concile et là de l'Encyclique de Pie XI. Ce ne sont là que détails : ils ont tout le charme de l'imprévu ; la prolixité de M. R. lui fait trouver parfois des formules heureuses où s'expriment les résultats peut-être définitifs d'un labeur approfondi. La publication du tome 5 (*Das Dogma von der appropriatio oder communicatio idiomatum)* est très problématique, dit l'auteur (p. II). Espérons-la quand même. B. R.

1069. M. Olphe-Gaillard. *Vie contemplative et vie active d'après Cassien.* — Rev. Asc. Myst. 16 (1935) 252-288.

1070. M. Olphe-Gaillard. *Les sources de la conférence XI de Cassien.* — Rev. Asc. Myst. 16 (1935) 289-298.

Il n'est pas aisé de fixer la pensée de Cassien. L'étude récente de M. Salles suffirait à montrer que son langage même est, par endroit, inconsistant. Il faudrait aussi connaître les sources d'une doctrine qui semble bien être elle-même en évolution.

Le mérite de l'étude du P. O.-G. est de franchement se situer dans la répartition antique : vie active, vie contemplative. A dire plus vrai encore : cénobitique et érémitique. C'est en effet déjà une interprétation que les termes « active » et « contemplative » et elle présente l'inconvénient que, transposés en langage moderne, les mots désignent tout autre chose que ce que Cassien veut dire : les cénobites, voués à la vie « active » au sens où l'entend l'abbé de Lérins, sont pour nous d'authentiques « contemplatifs ».

Au terme d'une laborieuse enquête, le P. O.-G. croit pouvoir affirmer que la prière continuelle n'est donnée, suivant Cassien, qu'à l'ermite, à titre normal : le cénobite ne sera ordinairement gratifié de la contemplation que par visites intermittentes de la grâce. « Nous sommes donc en

droit d'affirmer que [la contemplation] ne couronne point nécessairement en ce monde la perfection de la charité. » Cette conclusion trahit des préoccupations modernes. Il serait intéressant de la comparer avec le jugement de Ste Thérèse, si franchement cénobitique, et donc « active ».

L'article complémentaire du P. O.-G. revendique comme source de l'enseignement de Cassien, plutôt S. Basile et S. Irénée que Clément d'Alexandrie. Vérité évidente en ce qui concerne S. Basile. Pour S. Irénée c'est, me semble-t-il, une hypothèse sérieuse, bien difficile à vérifier, tant nous sont encore mal connus les écrits de l'ancienne ascèse chrétienne.

B. C.

1071. M. ESPOSITO. *Notes on Latin Learning and Literature in Medieval Ireland.* — Hermathena 20 (1930) 225-260 ; 22 (1932) 253-271 ; 23 (1933) 221-249.

Cette étude, qu'il nous a été impossible d'atteindre lors de la préparation de notre *Jean Scot Erigène* (voir *Bull.* II, n° 322), développe un jugement analogue au nôtre au sujet de l'ancienne culture irlandaise. M. E. fournit une masse de renseignements précieux sur les manuscrits, le texte, la chronologie et l'origine d'écrits latins irlandais ou prétendus tels du moyen âge, depuis le Ve jusqu'au XIVe siècle. Notons surtout les notices sur les Pénitentiels de Finnian et de Cummian, sur le *De tribus habitaculis* que M. E. est tenté de regarder commme la traduction d'un opuscule grec d'Eusèbe d'Émèse, sur le *De XII abusivis saeculi*, dont il connaît plus de 200 manuscrits.

M. C.

1072. J. M. SARABIA. *La romanidad de S. Beda el Venerable.* — Est. ecles. 14 (1935) 51-74. VIIIe s.

1073. J. SALAVERRI. *S. Beda il Venerabile e la sua fede nel primato di S. Pietro (672/3-735).* — Civ. catt. 86, III (1935) 337-349.

La « romanité » de Bède a été niée. Position paradoxale, car elle est évidente. Le P. Sarabia la montre avec précision et mesure. Il suffit de colliger les passages où Bède parle du successeur de S. Pierre, où il montre la juridiction effective de l'évêque de Rome sur les pasteurs de toutes les Églises, où il compare l'autorité du pape et celle des conciles — surtout ses pages sur les relations de l'Angleterre avec la papauté et sur les discussions relatives à la pâque, — pour que sa foi théologique dans la primauté romaine s'impose.

L'article du P. Sarabia eût été parfait, s'il avait montré par quoi Bède a pu donner prétexte à méprise sur ce sujet. Cela tient, je crois, à trois causes : Bède ne fait jamais de synthèse, il a le sens de la complexité des choses, il garde une certaine fierté insulaire.

Sur la question de l'eucharistie, touchée en passant, l'ouvrage à mentionner est J. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre der Frühscholastik.*

L'auteur de la *Confessio fidei* pseudo-alcuinienne est, d'après dom Wilmart, Jean de Fécamp (cf. *Bull.* I, nº 17).

L'article du P. Salaverri s'inspire du précédent auquel il n'apporte aucun supplément notable. B. C.

XIIe s. **1074.** O. Bergin. *A Mystical Interpretation of the Beati.* — Ériu 11 (1932) 103-106.

M. B. publie d'après *Oxford Rawl. B. 502* (f. 75a) et *Dublin R I A 23 P. 16* (f. 181) (= Leabhar Breac) une courte pièce en vieil-irlandais (avec traduction anglaise) interprétant dans un sens mystique la forme du psaume 118. La composition peut dater du XIIe siècle. M. B. l'édite d'après le premier manuscrit et donne les variantes du second. M. C.

1075. M.-D. Chenu O. P. *Horace chez les théologiens.* — Rev. Sc. phil. théol. 24 (1935) 462-465.

Avant que ne fût connu Aristote, et à côté de Cicéron, Sénèque, les théologiens du XIIe siècle, dans leurs exposés de morale, en appellent volontiers à Horace. C'est ce que souligne le P. Ch. en évoquant les textes d'Hildebert de Lavardin, Guillaume de Conches, Jean de Salisbury. La formule *ethicus* par laquelle ce dernier désigne Horace signifie en général, à cette époque, les philosophes, par opposition aux auteurs sacrés. O. L.

1076. M.-D. Chenu O. P. *Un essai de méthode théologique au XIIe siècle.* — Rev. Sc. phil. théol. 24 (1935) 258-267.

Parmi ceux qui, après Abélard, ont élaboré la méthodologie théologique, on cite à juste titre Alain de Lille. Mais, note judicieusement le P. Ch., on oublie qu'Alain de Lille ne fait que reprendre l'exposé de Gilbert de la Porrée, en son commentaire sur l'opuscule de Boèce *Quomodo substantiae*, où il établit que la science théologique, comme toutes les disciplines humaines, s'organise à partir d'énoncés généraux, *regulae*, ou, comme l'avait dit Boèce, de *communes animi conceptiones*. Toutefois ces énoncés généraux, pour Gilbert, sont plutôt assimilés aux « lieux communs » de la rhétorique, aux « opinions reçues » des dialecticiens, et ne sont pas encore considérés comme de vrais principes, prémisses d'un véritable raisonnement en théologie. Cette précision ne sera fournie que plus tard, par Guillaume d'Auxerre. O. L.

1077. A. d'Alès S. J. *Le mysticisme de saint Bernard.* — Rech. Sc. relig. 25 (1935) 364-384.

Très intéressant complément au beau livre de M. Gilson sur la mystique de S. Bernard (cf. *Bull.* II, nº 663).

Le *De diligendo Deo* se termine par un appendice où se trouve transcrite la majeure partie de la *Lettre aux chartreux*. Le P. d'A. constate entre

lettre et traité de subtiles mais notables différences, révélatrices d'une évolution chez leur auteur. En particulier le terme de *cupiditas* est volontairement évité dans le traité. Il avait, semble-t-il, un sens péjoratif qui donne au premier mouvement affectif de l'homme une déplaisante physionomie. Le P. d'A. estime cependant que, puisque S. Bernard annexa au traité la lettre, c'est qu'il ne répudiait rien de son contenu. Est-ce sûr ? Cet homme très occupé n'a peut-être pas pensé si loin, et un auteur cite volontiers ses ouvrages. Le P. Rousselot a probablement attaché trop d'importance à ce *cupiditas* un peu irréfléchi. Son emploi par S. Bernard mériterait d'être soigneusement étudié et peut-être la synthèse rigide qu'a écrite M. Gilson se devra-t-elle légèrement nuancer.

B. C.

1078. S. KUTTNER. *Zur Frage der theologischen Vorlagen Gratians.* — Zeitschr. Savigny-Stift. Rechtsgesch. 54, Kan. Abt. 23 (1934) 243-268.

L'auteur remarque qu'un des cinq manuscrits des *Sententiae Mag. A.* (*Florence Laurent. Plut. V sin. 7*) contient en plus des fragments patristiques et autres, les *Dicta* de Gratien. Il en conclut que ce manuscrit doit avoir été complété après la composition du Décret et qu'il ne peut plus être utilisé comme source du *De poenitentia* de Gratien.

Autre question envisagée par l'auteur : Gratien appartient-il à l'école d'Anselme de Laon ? Les arguments apportés par Bliemetzrieder ne résistent pas tous à la critique et M. K. en trouve de semblables qui rapprochent Gratien d'Abélard et de Hugues de Saint-Victor. Dans sa conclusion, prudente et nuancée, l'auteur ne va pas jusqu'à affirmer que Gratien dépend d'Abélard, mais il espère avoir montré que l'étude des sources théologiques de Gratien ne peut négliger l'importance de Hugues, ni minimiser celle d'Abélard. J. L.

1079. A. DE POORTER. *Les manuscrits des Sentences de Pierre Lombard à la bibliothèque de Bruges.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, n° 986) I, 69-90.

M. De P. a extrait de son *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque publique de la ville de Bruges* (cf. *Rech. Théol. anc. méd.* 7, 1935, p. 197-198) la description de 31 mss contenant soit le texte du Lombard, soit des commentaires sur ce texte. A vrai dire, plusieurs de ceux-ci ne sont pas des commentaires proprement dits, telle la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre, telles surtout les *Quaestiones* de Gérard d'Abbeville, de Pierre de Falco, de Richard de Mediavilla. Quant aux commentaires proprement dits, il faudrait toujours indiquer l'incipit de chacun des 4 livres (souvent, en effet, ces livres se rencontrent dans les mss à l'état isolé) et, quand on le fait, ne pas se borner aux tout premiers mots qui souvent ne sont que le texte même du Lombard. O. L.

1080. PH. S. MOORE C. S. C. *The authorship of the Allegoriae super Vetus et Novum Testamentum.* — New Scholast. 9 (1935) 209-225.

On sait assez les divergences des savants au sujet de l'auteur des *Allegoriae in Vetus et Novum Testamentum* (PL 175, 634-924). Tandis que Hauréau les attribuait à Hugues de Saint-Victor, le P. R. Martin en fait une œuvre de Pierre le Mangeur (cf. *Bull.* I, nº 808) ; M. Landgraf toutefois (cf. *Bull.* I, nº 1146) émet des doutes à ce sujet.

Dans une étude très fouillée, le P. M. reprend le problème sous tous ses aspects et conclut que l'ouvrage est de Richard de Saint-Victor. Il part de ce fait, déjà souligné d'ailleurs par M. Landgraf, que les *Allegoriae* sont la seconde partie d'un ouvrage total dont la première partie est constituée par les *Excerptiones priores* (PL 177, 191-284). Or, et c'est là le point central de l'argument, ces *Excerptiones* sont l'œuvre de Richard de Saint-Victor. Pour le prouver, le P. M. apporte nombre de mss s'étageant du XIIe au XIVe siècle, et où les deux ouvrages, tantôt ensemble, tantôt séparément, sont attribués à Richard. Une note marginale de *Paris Maz. 179*, du XIIIe siècle, vient confirmer cette attribution. Le P. M. répond judicieusement aux objections des tenants des autres théories, y compris celles que M. C. Ottaviano (cf. *Bull.* II, nº 389) a récemment opposées à la candidature de Richard de Saint-Victor comme auteur des *Excerptiones.*

O. L.

1081. J. DE GHELLINCK S. J. *L'histoire de « persona » et d'« hypostasis » dans un écrit anonyme porrétain du XIIe siècle.* — Rev. néoscol. Philos. 36 (1934) 111-127.

Le P. de Gh. attire l'attention sur l'anonyme *Liber de diversitate naturae et personae*, conservé dans *Cambridge Univ. Libr. I i. IV. 27*, f. 129^{r}-176^{v}, achevé en 1180 par un théologien qui avait fait une enquête chez les Pères grecs pour garantir l'orthodoxie de Gilbert de la Porrée, à propos de la différence entre nature et personne, et à propos de la distinction, au sein de la Trinité, entre les propriétés personnelles, personne et essence. Le P. de Gh. relève, avec grande érudition, nombre de lacunes dans cette enquête historique, trop asservie à Boèce et trop ignorante du sens juridique et du sens grammatical du mot *persona* au cours de l'antiquité chrétienne, non seulement grecque, mais aussi latine. Une étude ultérieure est promise sur la place de cet ouvrage dans l'histoire du porrétanisme.

O. L.

1082. H. WEISWEILER S. J. *Eine neue frühe Glosse zum vierten Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, nº 986) I, 360-400.

Il s'agit de la glose sur le 4e livre des Sentences consignée dans *Clm 22288*, f. 82-116. Le fait que la glose est suivie du prologue bien connu de Pierre le Mangeur *Statuit moyses* invite à un rapprochement. Le P. W.

relève d'abord dans la glose de Munich nombre de citations explicites de Pierre le Mangeur relatives aux sacrements, spécialement 4 citations touchant l'eucharistie ; à côté d'ailleurs d'autres citations de *Magister Odo* et de *Paganus* de Corbeil. Le P. W. s'attache ensuite avec beaucoup de soin à confronter la glose de Munich avec d'autres gloses du temps : la *Glossa super sententias* attribuée à Pierre de Poitiers, une glose sur le 4e livre des Sentences conservée dans *Bamberg 128* et la 3e glose contenue dans *Naples Naz. VII. C. 14* ; les textes confrontés sont le prologue même du 4e livre et l'exposé que chacun des quatre auteurs fait de la notion de sacrement. Si la glose de Naples est littérairement assez étrangère aux trois autres, on remarque d'une part que la glose de Munich est très proche de celle de Pierre de Poitiers et que celle-ci, à son tour, a avec la glose de Bamberg des traits communs absents de la glose de Munich. Le P. W. prouve clairement que c'est la glose de Munich qui est tributaire des deux autres ; et que, dans sa dernière partie, la glose de Pierre de Poitiers n'est autre que la glose de Bamberg dans une forme primitive ; il ne peut donc plus être question de faire de Pierre de Poitiers l'auteur de toute la glose qui porte son nom. La glose de Munich, dépendant ainsi de ces 2 autres gloses, doit dater du dernier quart du XIIe siècle et, en tout cas, elle est antérieure au concile de Latran de 1215. O. L.

1083. P. GLORIEUX. *Pour jalonner l'histoire littéraire du XIIIe siècle.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, nº 986) I, 482-502. XIIIe s.

Quelles sources d'information exploiter pour dater les écrits philosophiques et théologiques du moyen âge, ceux par exemple du XIIIe siècle ? Quelques pages très serrées résument une longue et féconde expérience. On exploitera d'abord les sources d'ordre biographique : la date des fonctions exercées par l'auteur de l'écrit, la date de sa carrière magistrale, les données des chroniques, bullaires, etc. On recourra aussi aux données d'ordre littéraire : nature scolaire de l'écrit, ses allusions aux faits contemporains, phase de l'évolution du genre ; autant d'indications qui abondent souvent dans les quodlibets, sur lesquels M. G. insiste à bon droit. On exploitera enfin la tradition manuscrite : les notations chronologiques ou topographiques consignées dans certains mss, l'âge de ceux-ci, la nature des recueils où sont conservés les divers écrits d'un auteur ou d'un groupe d'après leur succession chronologique ; sur ce dernier point, M. G. évoque les exemples les plus typiques et signale ce qu'il reste à faire. En appendice, M. G. s'étend sur le parti qu'on peut tirer des sermonnaires pour fixer la biographie des auteurs. C'est tout un traité de méthodologie que dessinent ces quelques pages.

Un détail : M. G. (p. 487) serait porté à attribuer à Eudes de Châteauroux le Quodlibet de *Paris Nat. lat. 15571*, f. 113vb-114va. La présence de ce quodlibet au milieu de questions de Guerric de Saint-Quentin nous a plutôt invité à l'attribuer à ce dernier (cf. *Bull.* II, nº 786). O. L.

1084. M. et Ch. DICKSON. *Le cardinal Robert de Courson. Sa vie.* — Arch. Hist. doct. litt. M. A. 9 (1934) 53-142.

Étude remarquablement fouillée sur la vie et l'activité extérieure de Robert de Courson, basée non seulement sur de nombreuses pièces d'archives et autres documents contemporains, mais aussi sur le texte de la *Summa* de Robert lui-même. Nous n'avons à signaler ici que quelques-unes des précisions apportées par les auteurs. Il est certain que Robert fut, à Paris, l'élève de Pierre le Chantre vers 1195, qu'il s'attacha aussi au droit canonique et que probablement il fréquenta les médecins de Salerne. C'est entre 1204 et 1207 qu'il a composé sa *Summa*. Parmi les fruits de sa légation en France dont il fut chargé en 1213, il faut signaler son fameux règlement des écoles d'août 1215; les auteurs confirment par des considérations nouvelles la thèse de M. Birkenmajer, à savoir que la prohibition de la métaphysique d'Aristote vise les professeurs de la faculté des arts et non la faculté de théologie où l'ouvrage du Stagirite était encore inexploité. Une dernière précision : c'est au 6 février 1219 qu'il faut fixer la mort de Robert. O. L.

1085. V. DOUCET O. F. M. *CR de P. Glorieux, Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle, t. II* (voir *Bull.* II, n° 595). — Arch. francisc. hist. 27 (1934) 585-589.

1086. V. DOUCET O. F. M. *Maîtres franciscains de Paris. Supplément au « Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle » de M. le chan. P. Glorieux.* — Arch. francisc. hist. 27 (1934) 531-564.

Ces deux notes complètent avantageusement le tome II du *Répertoire* bien connu de M. Glorieux, le corrigeant parfois, mais surtout ajoutant de nombreux mss à ceux déjà signalés. La première de ces notes vise une dizaine de maîtres non franciscains. La seconde, beaucoup plus importante, se rapporte à 35 maîtres franciscains : on y trouvera de précieux renseignements sur les mss relatifs spécialement à Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle, Odon Rigaud, Guillaume de Méliton, Guibert de Tournai, Jean Peckham, Jean de Galles, Alexandre d'Alexandrie, Pierre Auriol.

Quelques menues précisions et additions seront peut-être utiles. Au sujet d'Alexandre de Halès : dans *Reims 162*, la postille sur S. Jean commence au f. 205^r ; le début du Commentaire sur le livre I des Sentences attribué à Alexandre (p. 537-538) se retrouve dans *Troyes 1229*, f. 1^r-6^r ; les *Sententie diffinitive magistri Alexandri* de *Bâle A. N. VI. 13* se trouvent f. 283-293. — Concernant Odon Rigaud, *Troyes 1245* contient non seulement le livre I de son commentaire des Sentences (f. 1^r-67^r), mais aussi le livre II (f. 68^r-145^v) et le livre III (f. 146^r-193^r) ; le prologue au livre III *Vere tu es Deus absconditus* se rencontre ici, comme aussi dans *Troyes 1501* qui contient le livre III, f. 3^v-100^v ; dans *Douai 462* au livre III (f. 10^r-72^v), après la finale habituelle *imo accidit ei*, on trouve le com-

mentaire sur la dist. 40 *Sextum preceptum est etc. Hic queritur utrum idem sint peccatum uoluntatis et peccatum operis* (f. 71ᵛ) qui se termine par ces mots : *Hic autem qui vult, potest instituere longam questionem de legibus et iure naturali. Set hec ad presens sufficiant* (f. 72ᵛ). — Le *De praeceptis* de Jean de Galles de *Metz 479* s'y lit f. 129ʳ-154ᵛ. — *Troyes 661* signalé par M. Glorieux (*Répertoire,* notice 334) ne contient que le livre I du commentaire sur les Sentences de Guillaume de Ware (f. 1ʳ-55ᵛ) et le livre III (f. 56ʳ- 110ᵛ). — Au sujet d'Humbert de Prully, notons que *Reims 494* contient, f. 9ʳ-166ᵛ, des *Conclusiones magistri Ymberti super sententias* différentes de l'ouvrage analogue de *Reims 493* f. 1ʳ-136ᵛ, qui se retrouve encore, dans *Trèves 934/2044.* — Aux mss cités par M. Glorieux, p. 29, du traité *Ad instructionem minorum,* on peut ajouter *Chartres 325* f. 174ʳ-192ʳ, *Paris Maz. 983* f. 1-55, *Maz. 4320, Bâle F. I. 28, Arras 591 (905),* f. 151ʳ, avec l'inscription *ad instructionem iuniorum.*

Je me permets, à cette occasion, d'apporter ici quelques précisions et d'ajouter quelques manuscrits à ce qui a déjà été fait par le P. Weisweiler (*Scholastik* 8, 1933, p. 420-421), le P. A. Teetaert, et le P. V. Doucet (cf. *Bull.* II, nᵒˢ 775 et 777) pour compléter le tome I du précieux Répertoire de M. P. Glorieux (cf. *Bull.* II, nᵒ 252). Je suis l'ordre des auteurs adopté par celui-ci. Dans le commentaire sur les 4 livres des Sentences de Hugues de Saint-Cher de *Bâle B. II. 30,* entre le livre II (f. 41ʳ-66ʳ) et le livre III (f. 68ʳ-104ᵛ) se trouve une question *Queritur de beneficiis ecclesiasticis* déjà relevée par dom G. Morin dans le catalogue, encore inédit, qu'il a fait à Bâle des mss B de la bibliothèque. — Dans *Paris Arsenal 808,* à la suite du *Compendium philosophiae naturalis* attribué à Albert le Grand, on retrouve, au f. 121ʳ, le colophon que le P. Fr. Pelster avait repéré dans *Troyes 142* et *Paris Nat. lat. 16222.* — Le commentaire de Pierre de Tarentaise sur le livre II des Sentences se trouve, anonyme, dans *Paris Nat. lat.17483* et dans *Troyes 145* (et dans celui-ci avec des notes et additions sur lesquelles nous reviendrons). — Le commentaire des sentences d'Hannibald se cache dans *Troyes 564* sous le nom de Pierre de Tarentaise ; et se retrouve, anonyme, pour les livres III et IV dans *Bâle B. III. 13,* f 107ʳ-181ᵛ. — L'*Abbreviatio in sententias magistri Petri Lombardi* attribuée à Simon de Tournai par *Troyes 1371* s'y trouve f. 88ʳ-111ᵛ. — Un fragment de la *Summa* dite d'Étienne Langton est caché dans *Paris Nat. lat. 3237* f.89ʳ-96ᵛ (cf. *Bull.* II, nᵒ 785).— Dans *Paris Nat. lat. 14534,* ms du XVᵉ s., entre le *De fide et legibus* de Guillaume d'Auvergne (f. 1ʳ-81ᵛ) et des *Extractiones libri Sententiarum* anonymes (f. 131ʳ-185ʳ), on rencontre un résumé des sentences du Lombard attribué explicitement au même Guillaume d'Auvergne ; *Inc.* : *Circa res divinas studiosis compendium aliquod* (f. 83ᵛᵃ) ; *Expl.* : *quia crucior in hac flamma. Et sic finis. Explicit iste liber quem composuit Guillelmus parisiensis ut dicitur* (f. 130ᵛᵇ). O. L.

1087. G. THÉRY O. P. *Thomas Gallus et les Concordances bi-*

bliques. — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (Voir *Bull.* II, nº 986) I, 427-446.

Le P. Th. établit d'abord que, pour ses commentaires dionysiens, Thomas Gallus utilisait des Concordances, non verbales comme celles de Hugues de Saint-Cher, mais réelles, par parenté d'idées : de nombreux textes de ses ouvrages de 1242-1244 en font foi. Or ces Concordances sont son œuvre propre ; Thomas les aura composées lors de la division alphabétique qu'il introduisit à l'intérieur des chapitres de la Bible, c'est-à-dire dès avant 1218. Ces Concordances de Thomas Gallus sont différentes de celles éditées par Wadding et attribuées à S. Antoine de Padoue ; toutes deux cependant sont d'inspiration victorine et s'alimentent au *Beniamin maior* de Richard de Saint-Victor. O. L.

1088. P. MANDONNET O. P. *La « Summa de poenitentia magistri Pauli presbyteri S. Nicolai » (Magister Paulus de Hungaria O. P. 1220-1221).* — Aus der Geisteswelt der Mittelalters (voir *Bull.* II, nº 986) I, 525-544.

Le regretté P. M. donne ici les preuves d'une assertion énoncée par lui dès 1913 et précise les conclusions de l'enquête menée sur le même sujet par le P. H. Weisweiler (cf. *Bull.* I, nº 735).

Le P. M. établit donc que Maître Paul, prêtre de Saint-Nicolas, à qui est attribuée dans de nombreux manuscrits une *Summa de pœnitentia*, n'est autre que Paul de Hongrie, professeur de droit canonique à l'université de Bologne et entré chez les Frères Prêcheurs de cette même ville en 1219. C'est à Bologne, en 1219-1220, qu'il a composé la première partie de l'ouvrage. La seconde partie, relative aux vices et aux vertus, fut rédigée peu après et en tout cas achevée dans la première moitié de 1221. Nous sommes ainsi en présence du premier manuel des confesseurs issu de l'ordre dominicain, auquel S. Dominique lui-même semble bien avoir collaboré de quelque manière. O. L.

1089. B. BINNEBESEL. *Die Stellung der Theologen des Dominikanerordens zur Frage nach der unbefleckten Empfängnis Marias bis zum Konzil von Basel.* Dissertation. — Kallmünz bei Regensburg, M. Lassleben, 1934 ; in 8, XVII-86 p.

La liste des manuscrits, l'abondante bibliographie, la table des matières qui introduisent cette dissertation, maintes notes éparses au cours de l'ouvrage témoignent que M.B. a poursuivi jusqu'en 1431 l'étude de l'immaculée conception de Marie au sein de l'école dominicaine. Mais le texte qui nous est livré ici s'arrête aux années où va intervenir Henri de Gand.

Après un rapide exposé des théories du XIIe et du XIIIe siècle en dehors de l'école dominicaine, celle-ci est étudiée successivement chez les maîtres de Paris (Hugues de Saint-Cher, Pierre de Tarentaise, Hannibald, Albert le Grand, Thomas d'Aquin), les maîtres d'Oxford (Richard

Fishacre), les maîtres allemands (Ulrich et Hugues de Strasbourg) et l'italien Jean de Balbis, auxquels M. B. ajoute les exposés moins systématiques de Vincent de Beauvais, Guillaume Perault, Martin de Pologne et Jacques de Voragine. L'étude des textes moins connus de ces derniers auteurs, la publication des textes inédits de Hugues de Saint-Cher, de Richard Fishacre et d'Ulrich de Strasbourg confirme pleinement ce que l'on savait communément jusqu'ici sur la position uniforme des premières générations dominicaines au sujet du privilège marial.

Pour mettre en meilleure lumière l'affinement progressif des formules, il eût fallu étudier les commentaires sur les Sentences de Pierre de Tarentaise et d'Hannibald après ceux d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. Les textes inédits d'Albert le Grand eussent été les bienvenus. Les écrits de Thomas d'Aquin eussent gagné à être étudiés dans leur suite strictement chronologique ; son texte du sermon de 1273 sur l'*Ave Maria*, d'autres textes encore de ses commentaires sur les épîtres pauliniennes auraient pu être examinés à la lumière des derniers travaux (cf. *Bull.* II, nos 407-410, 1010-1011). O. L.

1090. P. Glorieux. *La littérature quodlibétique.* II (Bibliothèque thomiste 21). — Paris, J. Vrin, 1935 ; in 8, 387 p. Fr. 40.

Dans sa *Littérature quodlibétique de 1260 à 1320* (1925), M. G. avait pu signaler, à l'actif de 31 maîtres en théologie de Paris, 138 disputes quodlibétiques, plus 9 autres anonymes. Depuis lors de nombreuses découvertes et identifications faites par lui et autres médiévistes lui permettent d'ajouter aujourd'hui tout un volume complémentaire. Les cadres se sont d'ailleurs élargis : s'il ne dépasse guère l'année 1330, M. G. peut remonter ici jusque 1230-1235 ; et ne se confinant plus à la seule université de Paris, il recueille tous les quodlibets théologiques connus de l'époque. Plusieurs auteurs, depuis 1925, ont vu s'augmenter le nombre des quodlibets qui leur sont dûs : tels Durand de Saint-Pourçain, Ferrarius Catalaunus, Gérard d'Abbeville, Godefroid de Fontaines, Jacques de Viterbe, Jean Peckham, Jean Quidort, Nicolas du Pressoir. D'autres apparaissent ici pour la première fois avec un nombre parfois considérable de disputes quodlibétiques : Alexandre de Halès, Eustache O. F. M., Eustache de Grandcourt, Guéric de Saint-Quentin, Guillaume d'Ockham, Henri de Lubeck, Jean de Naples, Matthieu d'Aquasparta, Pierre Jean Olieu, Pierre d'Angleterre, Pierre de Trabibus, Raymond Rigaud, Robert Holcot, Roger Marston, Thomas de Bailly, Vital du Four. D'autres enfin se présentent, avec un héritage plus modeste, mais en grand nombre : le chiffre de 31 auteurs, étudiés en 1925, passe ici à 117, avec un total de 348 quodlibets. La liste n'est sans doute pas définitive : mais, comme le dit M. G., elle offre des chances de marquer un long temps d'arrêt.

Aux 9 quodlibets anonymes signalés en 1925 et dont plusieurs sont ici identifiés M. G. en ajoute 26 nouveaux. Il groupe, en appendice, une foule de renseignements utiles pour les recherches ultérieures (citations ou références, indications de manuscrits actuellement égarés, attributions d'historiographes) et dénonce une vingtaine d'indications erronées cou-

rantes. Plusieurs tables facilitent grandement l'utilisation de l'ouvrage et l'exploitation du matériel doctrinal qui y est repéré (table des manuscrits, des incipits, tableau chronologique de tous les quodlibets, et surtout une précieuse table idéologique qui aidera puissamment l'historien des doctrines).

Il faut enfin signaler l'importante introduction (p. 9-50) où M. G. complète et corrobore l'introduction de son ouvrage de 1925. Après un aperçu général sur la nature du quodlibet et l'intérêt qu'il offre à l'historien, M. G. étudie le quodlibet hors de la faculté de théologie (à la faculté des arts, de médecine, de décret) et hors de l'Université (dans les *studia* des Prêcheurs et des Mineurs) ; il s'attache spécialement à différencier le quodlibet de la dispute ordinaire : si certains traits sont communs (procédés d'argumentation, intervention de l'*opponens* et du *respondens*, rôle du bachelier), ce qui caractérise le quodlibet c'est que le choix des questions peut venir de n'importe qui, *a quolibet*, et s'étendre à n'importe quoi, *de quolibet* ; c'est aussi le fait que, entre la séance publique de discussion et la rédaction par le maître, il faut placer une seconde séance publique où le maître classait les questions discutées et les résolvait définitivement : à ce sujet M. G. apporte quelques textes qui confirment ses conclusions antérieures.

Est-il besoin, après ce rapide résumé, de souligner une fois de plus les services que, par ce nouveau répertoire, M. G. rendra aux médiévistes ?

Signalons en passant, grâce au catalogue inédit de l'université de Bâle dressé par dom G. Morin, deux exemplaires de quodlibets d'Hervé Nédellec. *Bâle Univ. B. V. 28* contient, en ses 60 fol., les 3 premiers quodlibets du maître dominicain. Dans *F. I. 15*, les quodlibets se répartissent comme suit : quodl. 3 (fol. 1^r-20^v) ; quodl. 1 (f. 21^r-50^v); quodl. 8 jusque q. 23 (f. 50^v-60^v) ; quodl. 7 (f. 60^r-80^r) ; quodl. 6 (f. 82^v-92^v) ; quodl. 9 (f. 92^v-102^v) ; quodl. 2 (f. 105^r-144^v). Notons aussi dans *B. V. 22*, fol. 107^r-140^r, une *Egidii Romani O. S. A. Quodlibetorum sex editio abbreviata simul et aucta.* O. L.

1091. P. GLORIEUX. *Aux origines du Quodlibet.* — Div. Thom. (Piac.) 38 (1935) 502-522.

Dans l'avant-propos du tome II de sa *Littérature quodlibétique* (cf. *Bull.* II, n° 1090), M. G. annonçait plusieurs études complémentaires. En voici la première. Le quodlibet a été introduit à Oxford vers 1275. Mais à Paris ? Il ne peut plus être question de faire de S. Thomas d'Aquin le créateur de la dispute quodlibétique. D'abord, parce que Gérard d'Abbeville a au moins autant de titres ; ensuite et surtout — les recherches de ces dernières années le démontrent à l'évidence — parce qu'il faut remonter au delà même de 1250. Si en effet le quodlibet se caractérise par le fait que les questions relativement courtes qu'il comporte sont *de quolibet* et *a quolibet* et qu'elles sont ensuite unifiées plus ou moins artificiellement par les formules d'introduction bien connues, on devra attribuer ce caractère de quodlibet à nombre de questions antérieures à Gérard d'Abbeville. Telles les questions de *Vat. lat. 4245* et *Paris Nat. lat. 16417*,

que le P. Henquinet a prouvé être de Guéric de Saint-Quentin (cf. *Bull.* II, nº 786), les questions de *Paris Nat. lat 15571*, que M. G. attribuerait volontiers à Eudes de Châteauroux, tout en reconnaissant qu'elles pourraient être de Guéric (cf. *Bull.* II, nº 786), les questions de *Douai 434*, tome II, f. 97ᵛ (cf. *Bull.* I, nº 391), celles de *Vat. lat. 782*, f. 26ᵛ-28ᵛ, celles enfin d'Alexandre de Halès consignées dans *Paris Nat. lat. 16406* (cf. *Bull.* I, nºˢ 391, 487). Or avec celles-ci nous sommes aux années 1230-1235. Il est bien possible, conclut M. G., que le Quodlibet ait fait son entrée à Paris grâce aux maîtres franciscains et dominicains lors de la grande grève scolaire. O. L.

1092. A. MASNOVO. *La crisi pretomistica.* — Magister Thomas doctor communis, Recueil des conférences des journées internationales d'études de philosophie thomiste à Poznán, 28-30 août 1934 (Studia Gnesnensia 12) (Poznán, Ksiegarnia św. Wojciecha, 1935 ; in 8, XXX-499 p. Zl. 8) 115-141.

Poursuivant ses études antérieures, Mgr M. n'étudie ici qu'un point important de la crise préthomiste, vu dans Guillaume d'Auvergne : la création de toutes choses par Dieu est-elle ou non immédiate ? Il expose la thèse avicennisante d'une hiérarchie d'intelligences intermédiaires, créatrices, qui deviennent dès lors la fin dernière de l'homme. A ce naturalisme qui met en Dieu la nécessité, l'évêque de Paris réplique par un volontarisme qui exalte la liberté divine.

Faisons seulement à cette étude intéressante deux menus reproches. Comme dom Lottin le remarquait déjà (cf. *Bull.* II, nº 599), il n'y a pas de raisons suffisantes pour ramener avant l'épiscopat de Guillaume (1228) le *De universo*, bien daté de 1231-1236. Enfin, vu l'existence de diverses éditions des œuvres de Guillaume d'Auvergne, toutes les références devraient indiquer, outre la page, le livre, le chapitre etc. Sans quoi le lecteur perd beaucoup de temps pour retrouver les textes, quand encore il y arrive. H. P.

1093. J. LINGENHEIM. *L'art de prier de Guillaume d'Auvergne.* — Lyon, Bosc, 1934 ; in 8, 190 p.

La *Rhetorica divina* de Guillaume d'Auvergne est très peu connue aujourd'hui. S'il y a quelque exagération à la proclamer « le plus important, sans doute » des ouvrages de l'évêque de Paris, elle méritait qu'on lui rendît justice. Le P. L. vient de le faire en synthétisant, de manière limpide, une doctrine éparpillée au cours de tout l'ouvrage.

L'originalité de ce traité sur la prière est d'être calqué sur l'*oratio* des rhéteurs classiques, spécialement Cicéron. La prière, pour Guillaume, est donc essentiellement un discours que la vertu de religion nous invite à adresser à Dieu pour lui demander quelque bien. Ce discours sera introduit par les deux préambules classiques, l'exorde (actes d'humilité, de reconnaissance) et la narration (confession de ses fautes) ; la demande se fait

ensuite, appuyée sur les raisons que Dieu a d'exaucer la prière (sa miséricorde) et celles que l'homme a d'être exaucé (ses actes d'expiation) ; et la demande est confirmée, par les dispositions de l'âme et du corps, par l'intercession des saints, de la Vierge, du Christ surtout (car la prière de Guillaume est essentiellement christocentrique).

On trouvera, à la fin de cet exposé, de bonnes pages, un peu courtes, sur les précurseurs de Guillaume en la matière (spécialement Hugues de Saint-Victor, Adam Scot et Gonthier de Pairis), et sur l'influence que ce traité de spiritualité a exercée sur Jean Gerson et Jean Mombaer.

Le P. L. a tenu à se procurer un texte plus complet que celui des éditions courantes, et s'est adressé au texte de *Paris Nat. lat 14533* et *Arsenal 767* ; on ne voit cependant guère qu'il l'ait abondamment utilisé.

La *Rhetorica divina* doit se placer, comme le prouve le P. L., après le *De universo*, et est sans doute un des derniers ouvrages de Guillaume, aux environs de 1240. O. L.

1094. A. FRIES C. SS. R. *De commentario Guerrici de S. Quintino in libros Sententiarum.* — Arch. Fratr. Praed. 5 (1935) 326-340.

Aurions-nous le commentaire, introuvable jusqu'ici, de Guerric de Saint-Quentin sur les Sentences ? En étudiant *Vat. lat 691*, le P. F. a constaté que ce commentaire anonyme dépend de Hugues de Saint-Cher, du chancelier Philippe, et dès lors doit dater des années 1230-1240, les années mêmes où Guerric de Saint-Quentin professait à Paris. Or, en comparant plusieurs textes doctrinaux extraits des Quodlibets et commentaires sur S. Paul de Guerric avec les exposés parallèles de *Vat. lat. 691*, le P. F. en conclut, avec grande vraisemblance, à l'identité d'auteur.

Nous ne voudrions pas insister trop sur le premier de ces textes où une question est amorcée au texte biblique *Universae viae Domini misericordia et veritas*, car on trouve le même texte amorçant une question semblable chez Alexandre de Halès (*Paris Nat. lat. 16406*, f. 219ra) qui traite, elle aussi, du problème de la justification et de la rédemption ; mais les autres textes sont beaucoup plus suggestifs et créent une forte probabilité pour la thèse du P. F.

Le P. F. se demande (p. 328, n. 1) si l'on ne trouverait peut-être pas un autre exemplaire dans le commentaire anonyme de *Troyes 1229*. Il n'en est malheureusement pas ainsi. Dans ce dernier ms, on lit sans doute, f. 1ra, le même texte biblique pour amorcer le prologue ; mais le prologue lui-même est différent. De plus l'*incipit* et l'*explicit* de chacun des 3 livres de *Troyes 1229* (le 4e livre y manque) sont différents de ceux que le P. F. donne pour *Vat. lat 691*. Et il faut en dire autant de ceux du 4e qu'on lit dans *Paris Arsenal 406* (f. 199^{r}, 319ra) où se rencontre aux f. 1^{r}-196^{r} un commentaire sur les trois premiers livres identique à celui de *Troyes 1229*. O. L.

1095. O. LOTTIN O. S. B. *La notion du libre arbitre dans la jeune*

école dominicaine d'Oxford. — Rev. Sc. phil. théol. 24 (1935) 268-283.

Analyse des textes consacrés au libre arbitre par Richard Fishacre et Robert Kilwardby dans leurs commentaires sur les Sentences. La confrontation de leurs doctrines avec celles des maîtres parisiens du temps (Hugues de S. Cher, Philippe le Chancelier, Albert le Grand) met en lumière l'originalité de la jeune école dominicaine d'Oxford. On voit cependant se dessiner déjà des points de contact communs entre les vues de Robert Kilwardby et S. Bonaventure. O. L.

1096. L. Amorós O. F. M. *La teologia como ciencia práctica en la escuela franciscana en los tiempos que preceden a Escoto.* — Arch. Hist. doct. litt. M. A. 9 (1934) 261-303.

Le P. A. souligne, dans la tradition franciscaine qui prépare Duns Scot, la fidélité à cette thèse : le but de la théologie est de former l'homme à la vraie sagesse qui doit le conduire à la perfection morale ; la science théologique est donc avant tout d'ordre pratique. Outre les textes édités (Alexandre de Halès, S. Bonaventure, Gauthier de Bruges, Richard de Mediavilla, Roger Marston, Gonzalve de Valbonne), le P. A. a utilisé nombre de textes inédits, qu'il a eu l'heureuse idée de publier intégralement en appendice, extraits du début du Commentaire sur les Sentences d'Odon Rigaud, Gauthier de Bruges, Jean Peckham, Matthieu d'Aquasparta, Pierre de Trabibus et Guillaume de Ware. Pour être tout à fait complet, on eût pu ajouter le texte de Guillaume de la Mare, au début de son Commentaire, et s'intéresser à la question *An de Deo possit esse scientia*, insérée, aux f. 70ra-73vb de *Toulouse 737*, au milieu de questions de Guillaume de Méliton. O. L.

1097. Th. Soiron O. F. M. *Vom Geist der Theologie Bonaventuras.* — Wissensch. Weisheit 1 (1934) 28-38.

D'après le P. S., l'esprit de la théologie de S. Bonaventure se caractérise par ses idées sur trois points. La base de la théologie se trouve objectivement dans la révélation ou l'Écriture, subjectivement dans la foi infuse. Son objet, le *credibile*, est Dieu, radicalement. Mais, intégralement, c'est le Chrit total, objet d'une science qui est celle de la foi et du salut. Enfin, la théologie vise à l'acquisition de la science qui enflammera l'amour, pour parvenir à la perfection du salut. D'un mot, c'est une théologie affective, entre un extrême spéculatif et un autre pratique. Le P. S. se base sur les textes de S. Bonaventure qu'il a lui-même édités en 1932, dans le *Florilegium patristicum*, fasc. 30, (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 4, 1932, p. 232). Il les reprend ici en notes. Mais pourquoi alors ne pas même citer son travail antérieur, entrepris en vue de faciliter l'accès des textes ? H. P.

1098. E. Szdzuj O. F. M. *Genèse de l'amour d'après saint Thomas et saint Bonaventure.* — Magister Thomas doctor communis (voir *Bull.* II, n° 1092) 309-332.

D'après les deux grands Docteurs, le P. S. décrit la naissance de l'amour, appétit rationnel jaillissant de l'appétit naturel et qui s'épanouit dans le bonheur éternel. Dans les notes s'entrelacent les références aux deux saints. Mais la bibliographie des travaux modernes n'y paraît pas. Le P. S. ne pouvait évidemment approfondir son sujet dans les vingt pages de son excellente conférence. On s'étonne cependant de n'y pas trouver d'allusion à la conception physique ou extatique de l'amour, à l'unité ou à la similitude sources de l'amour, toutes questions étudiées par le P. Rousselot dans son travail : *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge,* Münster 1908. H. P.

1099. Th. Deman O. P. *Probabilisme.* — Dict. Théol. cath. 13 (1935) 417-619.

De cette vaste étude d'ensemble sur le problème de la formation du jugement de conscience depuis le moyen âge jusqu'à nos jours, nous signalons volontiers ici les pages qui intéressent la période antérieure au concile de Trente (col. 418-457). Le P. D. s'attache aux problèmes relatifs à l'ignorance, au doute, à l'opinion au sujet desquels a été posée la question pratique de la formation de la conscience ; et il s'est arrêté principalement à S. Albert le Grand, S. Thomas d'Aquin, Henri de Gand, Godefroid de Fontaines, Gerson, Jean Nyder, S. Antonin de Florence, Adrien d'Utrecht, Jean Major, Cajetan sans négliger les nombreuses *Summae confessorum,* abondantes en solutions pratiques. Comme on le devine, le P. D. n'a pu songer à exploiter les nombreux ouvrages inédits postérieurs à S. Thomas d'Aquin. On regrettera cependant le silence absolu gardé sur l'école franciscaine si florissante du dernier quart du XIII[e] siècle. O. L.

1100. F. M. Henquinet O. F. M. *Une pièce inédite du Commentaire d'Albert le Grand sur le IV[e] livre des Sentences.* — Rech. Théol. anc. méd. 7 (1935) 263-293.

Au cours de son commentaire sur le livre IV des Sentences, constate le P. H., Albert le Grand promet à 4 reprises une question *De sensibus corporis gloriosi.* On la cherche en vain à la fin de ce livre IV où elle trouverait naturellement sa place. Or, voici dans *Toulouse 737, Vat. lat.781* et *4245* une question qui répond adéquatement à l'appel, comme le confirment d'ailleurs plusieurs accords de textes relatifs aux apparitions. Le texte est édité d'après *Vat. lat. 781,* jugé le meilleur des témoins.

Incidemment, p. 263 n. 2 et p. 271, le P. H. se demande s'il ne faudrait point placer le commentaire d'Albert sur le livre III des Sentences avant le traité inédit *De resurrectione.* La chose nous paraît peu possible. Car

ce livre III des Sentences suppose la *Summa de bono* (éd. Borgnet, t. 28, p. 612, 753). Or la *Summa de bono* suppose la *Summa de homine* de l'éd. Borgnet, t. 35 (*Bruxelles Bibl. roy. 603*, f. 15ra, 17rb, 21va, 21vb, 26ra, etc.). Et, à son tour, la *Summa de homine* suppose le *De resurrectione* (éd. Borgnet, t. 35, p. 121, 647, 652). Il est donc clair que le Commentaire sur le livre III des Sentences est postérieur, et de plusieurs années, au *De resurrectione*. Il faut donc laisser son sens obvie au texte, invoqué par le P. H., p. 270, *circa finem* : Albert y dit simplement son intention de parler de la question à la fin du livre IV ; promesse qu'il na pas tenue, à nous en tenir du moins à ce que nous possédons aujourd'hui de la fin de ce livre IV.

O. L.

1101. G. Meersseman O. P. *Les manuscrits du cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque recueilli et rédigé par saint Thomas d'Aquin.* — Rev. néoscol. Philos. 38 (1935) 64-83.

Le P. M. prépare, comme on le sait, l'édition critique du cours inédit d'Albert le Grand sur l'Éthique à Nicomaque, naguère identifié par Mgr Pelzer. Il prendra comme texte de base *Vat. lat. 722*, corrigé toutefois d'après *Cambridge Gonville and Caius Coll. 510 (388)*, *Stuttgart H. B. X. 15* et *Vienne Couvent des Dominicains 129*. Nous apprenons ici les raisons de ce choix. Le P. M. en a découvert un autre exemplaire dans *Cracovie Bibl. Jagellone D. D. XIV 7 (643)*, mais peu utilisable.

L'ouvrage d'Albert le Grand contient, comme Mgr Pelzer l'a déjà noté, à la fois un commentaire littéral du texte aristotélicien et des questions qui s'y amorcent. Or deux mss se rencontrent, dont l'un renferme uniquement les questions, et l'autre presque exclusivement le commentaire littéral. Le premier, *Troyes 1236*, déjà découvert par Mgr Pelzer, est soumis ici à un examen plus attentif : il ne contient d'ailleurs que les questions des livres 1, 2 et d'une partie du livre 3. L'autre, *Naples Naz. VIII. G. 8*, est d'une décevante complexité, comme le montre l'analyse très fouillée qu'en fait le P. M. : on y trouve des fragments du cours inédit d'Albert entremêlés à des fragments du commentaire de S. Thomas d'Aquin sur l'Éthique et, aux f.4ra-9vb, une partie d'un commentaire littéral anonyme sur l'*Ethica nova*, qui cependant connaît aussi l'*Ethica vetus*, et qui doit remonter aux premières décades du XIII[e] siècle.

O. L.

1102. O. Lottin O. S. B. *Saint Albert le Grand et l'Éthique à Nicomaque.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, n° 986) I, 611-626.

En repérant toutes les citations de l'Éthique à Nicomaque faites par Albert le Grand jusqu'aux environs de 1250, on se rend compte que la traduction intégrale faite par Robert Grossetête n'a été utilisée par Albert que dans le livre 4 de son commentaire des Sentences. Dans les écrits antérieurs au commentaire sur les trois autres livres des Sentences (à savoir

dans le *De natura boni*, le *De quatuor coaequaevis*, le *De homine* et la *Summa de bono*) Albert utilise, à côté de l'*Ethica vetus* (livres 2 et 3) et l'*Ethica nova* (livre 1), la traduction fragmentaire, découverte jadis par Mgr A. Pelzer, des livres 7 et 8 (nous avons édité en appendice la traduction fragmentaire du livre 7 d'après *Vat. Borgh. 108*). Quant au commentaire sur les trois premiers livres, certains textes du commentaire sur le livre 3 font soupçonner une traduction partielle du livre 5 et 6, et d'autres prouvent clairement qu'alors Albert ignorait la traduction intégrale de l'Éthique.

O. L.

1103. D. SALMAN O. P. *Albert le Grand et l'averroïsme latin.* — Rev. Sc. phil. théol. 24 (1935) 38-64.

Quel rôle S. Albert le Grand joua-t-il dans la lutte contre l'averroïsme latin ? On affirme d'ordinaire, en se basant sur le *De unitate intellectus contra Averroem* rédigé par Albert en 1256, qu'à cette date il existait déjà un averroïsme latin suffisamment caractérisé. Or le P. S. prouve clairement que l'opuscule d'Albert révèle sans doute un certain « arabisme » flottant dans l'atmosphère et inquiétant nombre d'esprits, mais ne vise aucunement un averroïsme quelque peu défini. Car la plupart des objections rapportées par Albert au début du traité sont étrangères à Averroès ; on n'y rencontre d'ailleurs pas un seul auteur latin qui dépendrait de celui-ci. Et l'examen des nombreuses preuves apportées par Albert en faveur de sa thèse sur l'immortalité de l'âme atteste qu'Albert ne s'en prenait pas à des partisans d'Averroès. Bref, en 1256, l'averroïsme latin était encore inexistant.

La Somme théologique d'Albert atteint-elle peut-être l'averroïsme des environs de 1270 ? Rigoureusement parlant, pas davantage. Car la question 77 de la Somme qui est comme une seconde rédaction du *De unitate* n'apporte à celui-ci que peu de changements ; et encore sont-ils d'ordre littéraire plutôt que doctrinal. La Somme théologique n'atteint donc pas efficacement les positions nettement définies des averroïstes de 1270. Le P. S. dénie donc, à bon droit, à S. Albert une influence de premier plan dans la lutte contre l'averroïsme ; seul S. Thomas d'Aquin a compris et réfuté l'averroïsme latin.

En une *Note conjointe sur le genre littéraire du De unitate* (p. 59-64), le P. S. établit que le *De unitate* ne reproduit aucunement, comme on le dit d'ordinaire, les actes d'une question oralement disputée ; l'opuscule est une œuvre écrite, due toute entière à l'activité d'Albert le Grand.

O. L.

1104. A. STOHR. *Zur Erbsündenlehre Alberts des Grossen.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir Bull. II, nº 986) I, 627-650.

M. S. étudie, d'après le Commentaire des Sentences et la Somme théologique d'Albert le Grand, les vues de celui-ci concernant la justice originelle qui s'identifie avec la rectitude même de la nature, la faute du premier

homme, le péché originel avec la concupiscence comme élément matériel et la privation de la justice originelle comme constitutif formel, et enfin la propagation du péché originel par la concupiscence de l'acte conjugal.

M. S. a tenu à situer la théorie d'Albert dans son contexte historique. Il rappelle d'abord brièvement les deux courants, l'un augustinien, l'autre anselmien, qui ont traversé le XIIe siècle ; et, au XIIIe siècle, étudie spécialement Alexandre de Halès et S. Bonaventure qu'il confronte souvent avec les vues d'Albert. Cette introduction devrait être perfectionnée. Les études du P. R. Martin et du P. J. Kors ont amélioré le travail du P. Espenberger, seul utilisé ici. Les rapprochements doctrinaux incontestables entre Albert et Alexandre de Halès devraient être poursuivis à la lumière des questions sur le péché originel de *Paris Nat. lat. 16406* qui sont la source de la Somme d'Alexandre (cf. *Bull.* I, n° 487). Et, puisque dans sa Somme théologique, Albert en revient à la tradition augustinienne après s'être rapproché de la solution anselmienne dans son Commentaire des sentences, il faudrait séparer les deux exposés. O. L.

1105. G. ENGLHARDT. *Die Lehrrichtung des Cod. Par. Bibl. nat. 16407.* Ein Beitrag zum Augustinismus der Hochscholastik. — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, n° 986) II, 792-825.

Paris Nat. lat. 16407 contient, f. 28r-235v, un commentaire anonyme sur les 4 livres des Sentences. M. E. en note les particularités : le ms est de la fin du XIIIe s., mais a été annoté ultérieurement. Nous avons affaire à un auteur qui écrit après la mort de *Petrus parvus* (†1246) et qui se meut dans le sillon augustinien ; il dépend certainement de S. Bonaventure, mais semble n'en être pas un disciple immédiat ; la teneur de ses exposés doctrinaux invite plutôt à le placer aux environs de 1270, mais avant cette date, parce qu'il ne soupçonne pas encore la condamnation d'Étienne Tempier.

Pour nous initier à sa doctrine, M. E. expose, avec d'abondants textes à l'appui, quelques-unes des thèses de l'auteur, de préférence celles qui marquaient alors les différences entre l'enseignement traditionnel et le courant nouveau pénétré d'aristotélisme : les preuves de l'existence de Dieu, la création *ab aeterno*, la composition hylémorphique des substances spirituelles, l'identité de la matière chez les esprits et dans les corps, les *rationes seminales*, le principe d'individuation, la distinction entre les facultés de l'homme. M. E. s'est attaché, on le voit, de préférence aux problèmes philosophiques ; à la fin de son étude, il signale rapidement quelques thèses de théologie, concernant la foi, la Trinité, le Christ, l'immaculée conception, niée d'ailleurs par l'auteur. Chemin faisant, M. E. a eu soin de signaler les points de contact de l'anonyme avec les théories du temps. O. L.

1106. K. CHRIST. *Zur Ueberlieferung des Kommentars des hl.*

Thomas zu den Paulinen. — Theolog. Rev. 33 (1934) 204-205.

Jusqu'ici on ne connaissait que 4 mss du Commentaire de S. Thomas d'Aquin sur les épîtres pauliniennes. La Bibliothèque de Berlin, nous apprend M. K., vient d'acquérir un ms *F. 925* qui en conserve un nouvel exemplaire, du XV[e] s., malheureusement incomplet, s'arrêtant à l'épître aux Galates. O. L.

1107. P. Castagnoli. *Il commento all'Ecclesiastice attribuito a San Tommaso d'Aquino.* — Div. Thom. (Piac.) 37 (1934) 278-281.

Aucun de ceux qui récemment se sont occupés des œuvres même apocryphes de S. Thomas d'Aquin ne mentionne une *Postilla super Ecclesiasten.* D'anciens auteurs cependant, note M. C., attestent en avoir vu un manuscrit à Sienne. M. C. l'a de fait répéré à la bibliothèque communale de cette ville sous la cote *U. VI. 7,* et il en donne ici une brève description ; c'est, à n'en pouvoir douter, le manuscrit visé par les anciens historiographes. Mais la postille est-elle bien de S. Thomas, comme le porte l'inscription ? Problème que M. C. se promet d'approfondir ultérieurement. O. L.

1108. J. Péghaire C. S. Sp. *Le couple augustinien « Ratio superior et ratio inferior ». L'interprétation thomiste.* — Rev. Sc. phil. théol. 23 (1934) 221-240.

Dans ses divers exposés relatifs à la *ratio superior* et à la *ratio inferior* (*C. Sent.* II d. 24 q. 2 a. 2 ; *De verit* q. 15 a. 2 ; 1[a] q.79 a. 9), S. Thomas d'Aquin témoigne d'une certaine indépendance vis-à-vis de S. Augustin. La raison supérieure ne s'attache pas seulement à l'essence divine, mais à tout ce qui se rapporte à Dieu ; elle ne se confine pas dans la seule contemplation, mais elle embrasse l'action, dont elle est la norme. Raison inférieure et raison supérieure sont la même faculté rationnelle, mais avec diversité de fonctions : la supérieure ayant comme rôle de diriger l'inférieure ; l'une étant la sagesse, l'autre la science. Pour être complet, le P. P. aurait pu signaler l'usage du couple augustinien dans le traité des péchés (*C. Sent.* II d. 24 q. 3 a. 1, 4-5 ; 1[a] 2[ae] q. 74 a. 7, 9-10) à l'occasion du *consensus in actum* et du péché véniel. O. L.

1109. B. Lavaud O. P. *Le mariage en droit naturel selon saint Thomas d'Aquin.* — Magister Thomas doctor communis (Voir *Bull.* II, n° 1092) 353-383.

Exposé substantiel des textes de S. Thomas d'Aquin sur le mariage en tant qu'institution de droit naturel, sur les propriétés du mariage, son indissolubilité, son unité (à laquelle s'opposent, à des degrés divers, la polyandrie et la polygamie), et sur la dispense dont le mariage peut être

l'objet de la part de Dieu. Délibérément, le P. L. s'est abstenu de marquer le progrès que, de-ci de-là, on pourrait noter dans la pensée de S. Thomas.

O. L.

1110. E. Rolland. *La loi de réalisation humaine dans saint Thomas*. Sur un point de vue moral de continuité. — Paris, J. Vrin, 1935 ; in 8, 112 p. Fr. 18.

On lit avec un intérêt soutenu et ample profit ces pages substantielles où M. R. a souligné en termes très heureux l'unité de la morale de S. Thomas, garantie par son intrinsécisme tout pétri de rationalité. Le processus de la raison pratique, organisatrice de la vie pratique, est parallèle à celui de la raison théorique, organisatrice de la vie spéculative ; parallélisme fondé en nature, puisque le bien et le vrai ne sont que deux aspects de l'être. De là le caractère essentiellement intellectualiste, rationnel de la morale thomiste. C'est la raison qui commande tout le processus psychologique de l'acte humain depuis la poursuite de la fin jusqu'à l'achèvement de l'acte concret choisi pour atteindre cette fin. L'acte humain est aussi essentiellement immanent, se consommant à l'intérieur du sujet ; ce qui n'infirme aucunement la nécessité d'une motion divine qui ébranle la volonté ; toutefois, dans l'ordre naturel, cet ébranlement ne se répète pas à chaque acte de volonté (1ª 2ªᵉ q. 9 a. 6 ad 3ᵘᵐ), ayant été donné une fois pour toutes par Dieu à la volonté dans l'acte même de la création, et respectant d'ailleurs l'autonomie de la nature humaine. Autant que l'acte humain ainsi considéré dans son être physique, l'acte humain envisagé moralement se définit du dedans, car la moralité de l'acte extérieur se détermine en fonction de l'acte intérieur, lequel se définit moralement par la fin, objet formel de tout acte humain.

Même caractère de rationalité et d'intrinsécisme dans ce que M. R. appelle les « conditions objectives de la moralité » et qui, rigoureusement, en sont les normes : la loi éternelle, raison divine, norme suprême de tout agir créé ; loi naturelle, raison naturelle, norme immanente qui rationalise tous les instincts fonciers de la nature humaine. Cette immanence de la loi morale n'est d'ailleurs pas compromise par notre élévation à l'ordre surnaturel : celui-ci perfectionne, en s'y insérant, l'ordre naturel, donnant réponse adéquate aux tendances naturelles qu'il achève en leur communiquant unité et perfection. En des pages pénétrantes, M. R. souligne l'infériorité de la morale d'Aristote et la supériorité que la morale chrétienne a conférée aux solutions thomistes. En dernière analyse, l'infirmité de la morale du Stagirite provient de l'imperfection de sa théodicée qui n'a exprimé qu'inadéquatement la nature et l'activité du premier moteur ; c'est au contraire grâce à la conception d'un Dieu créateur, personnel, transcendant et immanent à la fois que S. Thomas a pu définir le caractère obligatoire et intérieur des relations morales de l'homme avec son créateur.

Or cet aspect essentiellement personnel, subjectif en un sens, de la conduite humaine pose, pour S. Thomas, un problème qui avait été à peine pressenti par Aristote, celui de la conscience morale, application

strictement individuelle du plan de Dieu sur chacun de nous. C'est avec des vues fort judicieuses sur cette norme subjective de la moralité et l'erreur morale que constitue le péché que s'achève l'ouvrage de M. R., l'un des exposés les plus pénétrants que nous possédions sur les thèses vitales de la 1ª 2ªᵉ de la Somme de S. Thomas d'Aquin. O. L.

1111. O. LOTTIN O. S. B. *Liberté humaine et motion divine, de saint Thomas d'Aquin à la condamnation de 1277.* — Rech. Théol. anc. méd. 7 (1935) 52-69, 156-173.

On a tâché de suivre la théorie de la liberté au cours des dix années qui précédèrent la condamnation de 1277. Deux tendances se font jour. D'un côté, dans la *1ª pars* de sa Somme théologique, S. Thomas d'Aquin soutient que l'objet agit sur la volonté, non certes comme cause efficiente, mais à la manière d'une cause finale ; c'est en ce sens qu'on peut admettre le caractère passif de la volonté vis-à-vis de son objet. Dans le même sillon se meut Siger de Brabant, du moins dans ses *Quaestiones super Physicam*. Une tendance contraire se manifeste dès le début dans l'école franciscaine. Gauthier de Bruges souligne en effet fortement le caractère essentiellement actif de la volonté délibérée : la raison se borne à présenter l'objet à la volonté et à le lui conseiller. C'est dans le même sens que s'exprime Gérard d'Abbeville dans son Quodlibet de 1269 : quand on parle de motion de l'objet sur la volonté, il ne faut y voir qu'une simple métaphore. Vers la fin de 1270, Albert le Grand intervient à son tour en faveur de la thèse franciscaine. L'intervention de Tempier en décembre 1270 est une première consécration de la théorie traditionnelle. S. Thomas d'Aquin se devait d'intervenir dans le débat ; d'où sa question 6 du *De malo* : ici, beaucoup plus que dans ses ouvrages antérieurs, S. Thomas souligne le caractère actif de la volonté et réduit le rôle de l'objet à celui d'une simple cause formelle. Entre-temps, l'école franciscaine maintenait résolument sa position avec Matthieu d'Aquasparta, puissamment aidée d'ailleurs par Henri de Gand dont le Quodlibet I prépare immédiatement la condamnation de 1277. Celle-ci consacre à nouveau la position franciscaine ; elle vise non seulement les maîtres de la faculté des arts, mais encore S. Thomas ; mais l'historien doit reconnaître qu'elle n'a pas atteint ce dernier.

Le problème de la liberté se double à partir de S. Thomas, de celui de la motion divine. L'école franciscaine, en soulignant l'autodétermination du libre arbitre, ne nie certes pas la motion divine, mais n'y insiste pas. S. Thomas au contraire et Siger de Brabant étaient amenés à la souligner. Mais ici les deux maîtres se séparent. D'après Siger, la volonté se suffit à elle-même pour passer de la puissance à l'acte et le premier moteur n'est nécessaire que pour la spécification du vouloir ; pour S. Thomas au contraire, c'est pour passer de la puissance à l'acte que le premier moteur est indispensable à la volonté. O. L.

1112. G. LA PIRA. *Il diritto naturale nella concezione di S. Tom-*

maso d'Aquino. — Indirizze e conquiste della filosofia neoscolastica italiana. Rivista di Filosofia neo-scolastica, Supplemento speciale al vol. 26, Agosto 1934 (Milano, Vita e Pensiero, 1934 ; in 8, 247 p. L. 15) 193-205.

Esquisse rapide rappelant que, d'après S. Thomas d'Aquin, la loi naturelle plonge ses racines dans la nature humaine, s'exprimant dans les premiers principes de la raison pratique qui se traduisent eux-mêmes en une tendance de la volonté vers le bien rationnel. M. La P. souligne aussi en quel sens, selon S. Thomas, le droit positif dérive du droit naturel.

O. L.

1113. Th. Deman O. P. *Éclaircissements sur Quodlibet VII, a. 13.* — Div. Thom. (Piac.) 38 (1935) 42-61.

Le P. D. étudie en quelques pages fort instructives le sort qui fut réservé au fameux art. 13 du Quodl. 8 de S. Thomas d'Aquin relatif à la conscience morale. Comme la presque totalité des auteurs cités sont postérieurs au concile de Trente, l'étude déborde les cadres de ce *Bulletin.* Nous n'avons à signaler ici que deux points concernant le texte même de S. Thomas. D'abord, l'effort d'exégèse, assez peu efficace cependant, tenté (p. 54-55) au sujet de la formule *illud quod agitur contra legem semper est malum, nec excusatur per hoc quod est secundum conscientiam.* Ensuite, au sujet du texte qui se lit quelques lignes plus loin dans nos éditions courantes : *aut non habet conscientiam de contrario* SEU *certitudinem,* la restitution du texte authentique : SECUNDUM *certitudinem,* garanti par plusieurs mss et spécialement par *Vat. lat. 781* dont on connaît la valeur (p. 42-43).

O. L.

1114. L. Górski. *La doctrine thomiste de la propriété.* — Magister Thomas doctor communis (voir *Bull.* II, n° 1092)405-427.

M. G. souligne très heureusement non seulement les deux aspects de la théorie thomiste de la propriété : le droit à la propriété privée et le devoir d'user de celle-ci pour l'utilité commune, mais aussi leur valeur respective : le droit à la propriété privée n'étant qu'un moyen au service de tous. Quant au premier point, M. G. expose en quel sens S. Thomas a vu dans la propriété privée une institution du *ius gentium,* c'est-à-dire du droit naturel spécifiquement humain. Quant au devoir social inhérent au droit de propriété, il ne nous paraît pas démontré que S. Thomas y ait vu un devoir de justice légale (cf. *Bull.* I, n°s 329, 639 ; II, n° 89).

O. L.

1115. C. Spicq O. P. *Note de lexicographie philosophique médiévale. Potestas procurandi et dispensandi (S. Thomas, Sum. theol., IIa IIae, q. 66, a. 2)* — Rev Sc. phil. théol. 23 (1934) 82-93.

Pages très instructives où le P. S., se basant sur l'usage des mots *procurare* et *dispensare* dans le droit romain, chez les Pères de l'Église et chez S. Thomas en de nombreux endroits, établit que dans ces mots S. Thomas a condensé la doctrine traditionnelle sur le droit de propriété : Dieu seul, au sens strict, est le propriétaire, *dominus*, des biens de la terre ; il a confié à l'homme le pouvoir de gérer, d'administrer ces biens, *procurare*, et d'en disposer, *dispensare*, mais selon la finalité qu'il leur a assignée.

O. L.

1116. J. Stepa. *Le caractère total de l'état d'après saint Thomas d'Aquin.* — Magister Thomas doctor communis (voir *Bull.* II, nº 1092) 429-441.

Pages suggestives où M. S. s'efforce d'établir que, d'après S. Thomas d'Aquin, la société n'est pas un tout purement quantitatif, comme le serait un amas de pierres ; ni un tout substantiel organique ; ni davantage un tout potentiel, à la manière de l'âme composée de diverses puissances. Il reste donc que, pour S. Thomas, la société est un tout universel, c'est-à-dire un être qui n'existe que dans l'intellect, mais dont le fondement se trouve dans les choses. M. S. n'a pu qu'esquisser cette thèse ; mais elle ne nous paraît pas suffisamment découler du fait de l'*unitas ordinis* (*Quodl.* 8, a. 5) par où S. Thomas définit la société, ni de la priorité logique de l'état sur les individus dont parle Aristote (car il reste précisément à prouver dans quel sens S. Thomas a compris cet axiome du Stagirite), ni enfin du fait que la société, d'après S. Thomas, n'est qu'une unité *secundum quid.* Il faudrait avant tout se demander si le concept d'*unitas ordinis* rentre adéquatement dans les catégories établies.

O. L.

1117. B. Czyrnek O. P. *Optima regiminis forma iuxta S. Thomam Aquinatem.* — Magister Thomas doctor communis (voir *Bull.* II, nº 1092) 471-479.

Rappel succinct de la théorie de S. Thomas d'Aquin sur les formes de gouvernement : si aucune des trois formes classiques n'est de soi mauvaise, la monarchie apparaît toutefois, *in abstracto*, comme la plus apte à procurer le bien commun.

O. L.

1118. P. Glorieux. « *Contra Geraldinos* ». *L'enchaînement des polémiques.* — Rech. Théol. anc. méd. 7 (1935) 129-155.

En des pages très vivantes qui exploitent un abondant dossier dressé dernièrement par lui-même (cf. *Bull* . II, nº 697), M. G. décrit les polémiques doctrinales des années 1269-1271 relatives à la perfection chrétienne et en particulier à la perfection religieuse. Un personnage domine la scène : S. Thomas d'Aquin. Dans son *De perfectione* (novembre 1269) et le supplément qu'il y ajoute (janvier 1270), il synthétise et réfute les objections

accumulées dans le *Contra Adversarium*, le Quodlibet XIV de Gérard d'Abbeville et les *Collectiones catholicae scripturae* de Guillaume de Saint-Amour. Puis, vers octobre 1270, dans son *Contra retrahentes*, il vise à la fois Gérard d'Abbeville et Nicolas de Lisieux. Enfin, en février 1271, ce sont les deux mêmes qu'il réfute dans les deux questions insérées dans son Quodlibet IV, a. 23-24. M. G. expose les divers problèmes agités : la perfection respective des curés et des religieux, la licéité des vœux de religion ainsi que de l'admission des enfants dans les ordres religieux, la légitimité de la pauvreté absolue, et, subjacent à toutes ces questions, le problème des rapports entre les préceptes et les conseils.

En intégrant de la sorte les opuscules de S. Thomas dans leur contexte doctrinal, M. G. aide puissamment l'historien de la spiritualité chrétienne à mieux comprendre la pensée du saint docteur et à découvrir l'affinement progressif de ses formules au cours de ces deux années de rude polémique. O. L.

1119. P. A. Walz O. P. *S. Raymundi de Penyafort auctoritas in re poenitentiali.* — Angelicum 12 (1935) 346-396.

Pour mettre en pleine valeur l'autorité de S. Raymond de Penyafort en matière pénitentielle, le P. W. rappelle d'abord les circonstances historiques qui préparèrent l'œuvre du docteur catalan : la tendance apostolique de l'ordre naissant des Frères Prêcheurs, le souci de Rome d'organiser l'enseignement de la morale pratique, et spécialement les fonctions de pénitencier et de chapelain papal exercées par S. Raymond même à la Curie romaine. Il donne ensuite une idée générale de la *Summa casuum* ou *Summa de poenitentia* du maître dominicain. Il rappelle enfin l'immense succès que l'ouvrage remporta, favorisé par la multiplicité des écoles conventuelles dominicaines, et par l'intervention de plusieurs chapitres généraux ; aussi bien la *Summa casuum* apparaît-elle bientôt comme livre classique au sein de l'ordre, et servira de modèle à nombre d'ouvrages analogues ultérieurs. O. L.

1120. H. Weisweiler S. J. *Eine neue Ueberlieferung aus der Summa de bono Ulrichs von Strassburg und andere Handschriften in Innsbruck.* — Zeitschr. kath. Theol. 59 (1935) 442-446.

Le P. W. signale quelques trouvailles parmi les manuscrits de la bibliothèque universitaire d'Innsbruck. Elles intéressent toutes la scolastique. Relevons les plus importantes. Le manuscrit *209* (XIVe-XVe s.) fournit un nouveau témoin pour le livre IV seulement de la *Summa de bono* d'Ulrich de Strasbourg. Ce livre a mené ainsi une existence séparée comme certains autres. Dans *Innsbruck 477* (XIIIe s.) un nouveau texte attribue expressément le *Compendium theologicae veritatis* à Hugues de Strasbourg O. P., *lector argentinensis.* H. P.

1121. M. D. Chenu O. P. *Le traité « De tempore » de R. Kilwardby.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, nº 986) II, 855-861.

Dans *Londres Brit. Mus. Cotton. Vitellius A. I.* (f. 209rb-214va) le P. Ch. a repéré un opuscule *De tempore* qu'il prouve être de Robert Kilwardby, et où celui-ci, abandonnant S. Augustin, prône le réalisme physique d'Aristote. Un autre exemplaire, mais incomplet, est dans *Bruges Bibl. comm. 491*. Le P. Ch. dresse la liste des 23 questions et publie le texte intégral de la première. O. L.

1122. F. Stegmüller. — *Robert Kilwardby O. P. über die Möglichkeit der natürlichen Gottesliebe.* — Div. Thom. (Piac.) 38 (1935) 306-319.

M. St. édite le texte où, au livre II de son Commentaire sur les Sentences, Robert Kilwardby prouve la nécessité absolue de la grâce, en soulignant que, laissée à ses forces naturelles, la créature est incapable d'aimer Dieu par-dessus toutes choses. Le texte est établi d'après *Oxford Merton Coll. L. I. 3*, f. 81rb-83va, et *Worcester Cathedr. Libr. F. 43*, f. 81va-83ra. M. St. n'a pu consulter *Toulouse 61*. O. L.

1123. O. Lottin O. S. B. *Le libre arbitre au lendemain de la condamnation de 1277.* — Rev. néoscol. Philos. 38 (1935) 213-233.

Pendant les quelque dix premières années qui suivirent la condamnation de 1277, la thèse thomiste relative au libre arbitre ne trouva, pour ainsi dire, aucun défenseur. C'est l'école franciscaine qui, avec Pierre de Falco, Jean Peckham, Guillaume de la Mare, Richard de Mediavilla, Roger Marston, occupe la scène pour mettre en vedette le rôle essentiellement actif de la volonté et réduire le rôle de l'objet à celui d'une simple condition *sine qua non.* O. L.

1124. F. Delorme O. F. M. *Quodlibets et Questions disputées de Raymond Rigaut, maître franciscain de Paris, d'après le Ms. 98 de la Bibl. comm. de Todi.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, nº 986) II, 826-841.

Le P. D. détaille la table des matières des 9 Quodlibets de Raymond Rigaut d'après le seul ms que l'on connaisse, *Todi Bibl. comm. 98*, f. 2^{r}-51^{r}, ainsi que l'importante série de questions disputées sur l'exemplarisme divin, qui suit, f. 51^{r}-74^{r}. Trois questions terminent le ms, dont les deux dernières sont certainement de Vital du Four. Le P. D. place l'activité littéraire de Raymond Rigaut entre 1280 et 1295. O. L.

1125. E. Hocedez S. J. *La philosophie des Quodlibets de Pierre*

d'Auvergne. — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, n° 986) II, 779-791.

Après la théologie des Quodlibets de Pierre d'Auvergne (cf. *Bull.* I, n° 648), en voici la philosophie. Nous n'avons à signaler ici que les thèses relatives à la volonté (la nature de son primat sur la raison, son autodétermination vis-à-vis de la fin et des moyens, l'essence du livre arbitre). En termes heureux, le P. H. montre en lui un aristotélicien convaincu, disciple de S. Thomas, mais nuançant son thomisme par la doctrine de Godefroid de Fontaines. O. L.

1126. G. Bruni. *Egidio Romano antiaverroista*. — Sophia 1 (1933) 208-219.

Après avoir étudié le *De regimine principum* de Gilles de Rome (cf. *Bull.* II, n° 952), M. B. étudie ici son *De plurificatione intellectus possibilis*. Il le date de 1270-78 et le trouve bien informé, méthodique, mais froidement logique. Il en énumère 15 manuscrits et trois éditions, annonçant qu'il prépare lui-même une édition critique. Enfin M. B. indique la division et le contenu de l'ouvrage et signale les passages antiaverroïstes dans les écrits postérieurs de Gilles de Rome. Aux manuscrits cités par M. B., il faut sans doute ajouter avec M. Glorieux (*Répertoire des maîtres en théologie de Paris*, t. II, n° 400, p. 296) : *Clm 8001*, f. 114c-121a.
H. P.

1127. F. Van Steenberghen. *Un commentaire averroïste, anonyme et inédit, du Traité de l'âme*. — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, n° 986) II, 842-854.

M. Van St. a découvert dans *Oxford Merton Coll. 275*, f. 108ra-121va, un commentaire sur les deux premiers livres du *De anima*. Il en donne la table des matières et édite une des questions où s'accuse très nettement l'averroïsme de l'auteur. Celui-ci utilise le *De unitate intellectus* de S. Thomas d'Aquin et peut-être aussi le *De plurificatione possibilis intellectus* de Gilles de Rome. O. L.

1128. G. J. Kirby. *The Authenticity of the De perfectione statuum of Duns Scot*. — New Schol. 7 (1933) 134-152. XIVe s.

Dans son livre sur *La philosophie de Duns Scot* (Paris 1924) le P. Longpré rejetait décidément l'authenticité du *De perfectione statuum*, attribué à Scot. M. K. reproduit les arguments du P. Longpré mais tente, avec un certain succès, d'en corroder la force probante. Par contre, il relève les ressemblances de ce traité avec les œuvres de Scot et la grande considération qu'il témoigne encore aux livres de Henri de Gand, ce qui se concevrait moins bien plus tard. M. K. conclut justement que l'on n'a pas encore résolu avec une entière certitude la question d'authenticité pour cet écrit. H. P,

1129. E. LONGPRÉ O. F. M. *Le B. Duns Scot, docteur du Verbe Incarné.* — Studi francesc. 30 (1933) 171-196.

Sous ce titre, le P. L. publie ici le texte d'une conférence faite à Cologne. Elle se divise très clairement en trois points : Duns Scot reconnaît au Christ, au suprême degré, gloire, grâce et mérites. Il glorifie par dessus tout l'humanité de Jésus. Enfin il en exalte l'absolue primauté dans tous les ordres. Outre son mérite propre, cette étude fournit une bonne bibliographie du sujet et utilise les œuvres encore inédites de Scot. Pour les récentes publications de textes sur ce point de doctrine, voir *Bull.* II, nos 1022-1024. *La France franciscaine* 17 (1934) p. 9-36 a reproduit cet article. H. P.

1130. E. LONGPRÉ O. F. M. *Duns Scotus, der Theologe des fleischgewordenen Wortes.* — Wissensch. Weish. 1 (1934) 243-272.

Reproduction très clairement présentée, en allemand, de l'article des *Studi franciscani* (cf. *Bull.* II, no 1129). L'auteur et le traducteur, le P. M. Müller, y ajoutent un bon nombre des note très utiles. Relevons seulement une légère erreur dans la note 160, p. 268. Le *De cessatione legalium* de Robert Grosseteste a été publié, au moins en abrégé, à Londres, en 1658 (cf. *Bull.* II, no 988). Mais il ne semble pas qu'il faille chercher la pensée de l'auteur sur le motif de l'incarnation dans cette discussion apologétique avec les juifs. Il faudrait plutôt consulter ses autres ouvrages théologiques, presque entièrement négligés jusqu'ici, et bien à tort. En plus de sa grande valeur personnelle Grosseteste paraît bien être sur plusieurs points le précurseur de l'école franciscaine anglaise (cf. *Bull.* II, no 790). H. P.

1131. J. RIVIÈRE. *La doctrine de Scot sur la Rédemption devant l'histoire et la théologie.* — Est. francisc. 45 (1933) 271-283.

M. R. montre que la doctrine de Scot sur la rédemption a amplement de quoi se défendre contre les graves attaques, le plus souvent injustifiées, que lui font certains historiens des dogmes et des doctrines, et même quelques théologiens. Elle a souffert de préjugés et de malentendus incapables de l'entamer.

Cet article a reparu, un peu moins développé, dans l'ouvrage du même auteur : *Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge* (Bibliothèque thomiste 19), Paris 1934, p. 445-452. H. P.

1132. F. M. DELORME O. F. M. *CR de C. Balić, Ioannis Duns Scoti Theologiae marianae elementa* (voir *Bull.* II, no 1022). — France francisc. 18 (1935) 185-189.

Rendant compte de l'ouvrage du P. Balić le P. D. ajoute quelques détails à relever. L'anonyme allégué par le P. Balić en faveur de la fa-

meuse dispute sur l'immaculée conception est nommé en toutes lettres dans une troisième et nouvelle copie du traité publié par Alva y Astorga, contenue dans *Vat. Pal. lat. 397*, transcrit au début de 1439. L'auteur, un certain frère Adam, franciscain de Nuremberg, ancien étudiant de Paris, composa son opuscule entre 1431 et 1438.

D'autre part, on ne peut écarter le témoignage de Jean le Chanoine, antérieur à 1409, date où Capreolus le réfute déjà dans ses *Defensiones theologicae*. H. P.

1133. K. Balić O. F. M. *Alte Handschriften der Dominikanerbibliothek in Dubrovnik/Ragusa.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, n° 986) I, 3-18.

Signale quelques intéressants mss de la bibliothèque dominicaine de Dubrovnik. Nous citons les plus importants : les mss *12, 42, 69* contiennent des écrits de l'école scotiste (Antoine Andreas, Nicolas Boneti, Pierre Thomas, François de Meyronnes sur le livre I des Sentences, un anonyme sur le livre III) ; les mss *10* et *52* conservent deux commentaires anonymes sur les 4 livres des Sentences ; le ms *17* rapporte les commentaires de Guillaume de Militon sur l'Exode, le Lévitique et les Nombres ; le ms *20* contient la Physique d'Avicenne suivie d'un important colophon édité ici. O. L.

1134. H. Grundmann. *Dante und Joachim von Fiore.* — Deutsches Dante-Jahrbuch 14 (1932) 210-256.

Dans cette importante étude, M. G. reprend l'examen d'une vieille question : pourquoi Dante a-t-il placé dans son *Paradis* un personnage aussi suspect que Joachim de Flore et pourquoi, de plus, a-t-il fait prononcer son éloge par saint Bonaventure, qui n'était pas précisément un partisan de ses idées ? L'explication d'une telle attitude, remarque d'abord très justement M. G., doit valoir aussi pour le cas parallèle de Siger de Brabant présenté par saint Thomas d'Aquin. Il est trop simple, et contraire à la vérité, de dire que Dante ne s'est pas rendu compte de ce qu'il faisait, ne connaissant que vaguement les théories de Joachim et de Siger. Des liens étroits ont dû exister, en effet, entre le poète et les franciscains joachimites, Pierre Olieu et Ubertin de Casale en particulier. Il ne faut pas non plus nécessairement y voir une preuve d'éclectisme. En agissant de la sorte Dante signifie plutôt qu'il se représente la réalité céleste sous un autre jour que la terrestre. Les divisions en partis que connaît celle-ci, il veut les réduire d'un point de vue plus universel, et c'est en vertu de ce postulat d'une vérité supérieure, embrassant toutes les oppositions, qu'il place côte à côte dans le *Paradis* les adversaires d'ici-bas.

A signaler tout spécialement les pages consacrées à la figure de Joachim de Flore vue par ses contemporains jusque vers 1250 et aux relations de Dante avec la littérature prophétique du début du XIVe siècle.

H. B.

1135. H. Wieruszowski. *Reichsgedanken bei Dante.* — Deutsches Dante-Jahrbuch 14 (1932) 185-209.

A l'aide non seulement de la *Divine comédie*, mais aussi du *Convivio*, des lettres politiques et surtout de la *Monarchia*, Melle W. s'essaie à retrouver la véritable pensée de Dante et à en faire sentir la complexité trop souvent simplifiée. Cette pensée est un mélange de foi antique à la pérennité de l'empire romain et d'eschatologie judéo-chrétienne. Ces éléments divers expliquent les espoirs, les désillusions de Dante, et aussi l'image plutôt romantique qu'il se fait du passé et qui alimente ses rêves d'avenir. Ils donnent la clé de son système politique, le fondement de ses idées sur l'empire.

Sans ajouter rien de très neuf, Melle W. a retravaillé consciencieusement une question difficile, en se gardant de toute schématisation outrancière.

H. B.

1136. F. S. Betten S. J. *CR de The De Sacramento Altaris of William of Ockham edited by T. B. Birch* (voir *Bull.* I, nº 656). — Cath. hist. Rev. 20 (1934-35) 50-56.

Nous avons dit naguère (*Bull.* I, nº 656) combien cette édition nous avait déçu, combien déficiente en était l'introduction et le peu de confiance que méritait le texte adopté. Le P. B. s'en prend ici à la traduction anglaise publiée en regard du texte latin. Sans doute, rendre en anglais les termes techniques dont se revêt la pensée subtile d'Ockham n'était pas tâche facile, et le P. B. a raison de dire qu'on ne pouvait s'atendre à pouvoir lire cette traduction comme un roman. Mais même le minimum requis, la correction et la fidélité, lui fait totalement défaut. Une liste considérable d'exemples typiques le montre à l'évidence : M. Birch n'était nullement préparé à comprendre la langue des scolastiques et sa traduction fourmille d'erreurs et de contresens. Il est regrettable que d'un tel travail si peu d'utile soit sorti. H. B.

xve s **1137.** A. Coville. *Pierre de Versailles (1380 ?-1446).* — Bibl. Éc. Chart. 93 (1932) 208-266.

Cette notice bibliographique retrace, avec de nombreux détails inédits, la vie d'étude du moine bénédictin et la part qu'il prend aux grands événements religieux de son temps. Luttant aux côtés de Gerson, il condamne Jean Petit (concile de la Foi, 1413-1414) et s'attaque à Martin Porée (concile de Constance). Devenu évêque de Digne, il se fait, en tant que chef de la minorité, défenseur de la supériorité du pape sur le concile. Il donne toute sa mesure de diplomate comme ambassadeur pontifical auprès de l'empereur Jean Paléologue, qu'il parvient à amener en Italie en vue de l'union des Églises. En somme un personnage remuant mais théologien médiocre.

J. L.

1138. *Korte handleiding tot de Theologia mystica of het beschouwende leven,* naar een handschrift uit het jaar 1492. Voorwoord en vertaling van D. A. STRACKE S. J. (Bloemen van Ons geestelijk erf 7-8). — Antwerpen, Uitgever Neerlandia, 1932 ; in 8, 104 p.

Sous ce titre de *Brève introduction à la théologie mystique,* le P. S. publie quatre sermons d'un même auteur anonyme de la fin du XVe siècle. Ils font partie d'une collection de pièces ascétiques et mystiques réunies dans le manuscrit *Louvain Collège théol. des Jésuites F. 1121.* De la description sommaire qu'en donne le P. S., il résulte que ce recueil fut écrit par morceaux, presque entièrement de la même main, de 1480 à 1492. La majeure partie de son contenu est une correspondance entre un religieux, très probablement franciscain, et une noble dame, sa pénitente. Les particularités linguistiques indiquent la Flandre occidentale.

La genèse du recueil est difficile à démêler et plusieurs points restent étranges. Le P. S. est amené à croire que nous avons affaire ici aux lettres originales, écrites directement sur les cahiers de ce manuscrit, et que la destinataire, après chaque missive, renvoyait à son confesseur le cahier jusqu'à son entière utilisation. Hypothèse qui paraîtra sans doute difficilement admissible, mais on n'en voit pas d'autre capable d'expliquer les faits. Si ce n'est peut-être celle qu'il ne s'agit ici que d'une copie et que le scribe ne s'est pas toujours montré également économe de son papier.

Certaines pièces de cette correspondance sont des sermons rapportés par un auditeur. La partie éditée (f. 158r-205v) est dans ce cas. C'est la relation de quatre sermons prononcés entre le 27 mai et le 10 juin 1492 ; leur transcription dans ce manuscrit était achevée le 27 juin. Ils forment un tout et sont vraiment une espèce d'introduction à la théologie mystique et à la contemplation.

Le P. S., n'ayant à sa disposition que ce seul témoin du texte, en donne une édition diplomatique, suivant avec fidélité la ponctuation et les abréviations du manuscrit. Pour en rendre l'abord plus aisé au lecteur, il y a joint une transposition parallèle en néerlandais moderne. Des notes marginales et un résumé final permettent de s'orienter très facilement.

H. B.

1139. THOMAE DE VIO CAIETANI O. P. *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis commentaria,* cura et studio M.-H. LAURENT O. P. — Taurini, Marietti, 1934 ; in 8, XVI-260 p. L. 12. XVIe s.

Le P. L. réédite le Commentaire de Cajetan sur le *De ente et essentia* de S. Thomas d'Aquin, d'après l'édition de 1498 à Pavie, faite par les soins de Cajetan lui-même. Le P. L. a précisé les références à Aristote en renvoyant aux éditions de Bekker et de Didot (1927-30), les citations des Pères par Migne. Un index des personnes, un autre doctrinal, et une table

détaillée des matières facilitent les recherches dans l'ouvrage et vaudront au P. L. la gratitude des travailleurs. H. P.

1140. F. Strunz. *Zur Lebensgeschichte des Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus.* — Blätter deutsche Philos. 6 (1932-33) 337-350.

C'est surtout grâce aux travaux de K. Sudhoff qu'en ces derniers temps la biographie de Paracelse s'est dégagée peu à peu de la masse de légendes qui la défiguraient. De son vivant déjà bien des histoires couraient sur le compte de ce personnage aux allures étranges. M. S., dont les nombreuses études sur Paraclese en font une compétence, donne un clair aperçu de cette vie brève et agitée. Il n'y apporte rien qui ne soit déjà connu, mais il ne se contente pas non plus de cataloguer des dates, depuis la naissance de son héros en 1493 jusqu'à sa mort à Salzbourg en 1541. Il s'efforce d'en pénétrer l'esprit, d'en saisir la psychologie. Quelques lignes sur sa pensée religieuse le montrent opposé aussi bien au luthéranisme qu'au papisme ; il fut au-dessus des confessions, dit M. S., et son attitude rappelle celle de Jean Hus. Ceci demanderait à être développé et précisé. H. B.

1141. A. Koyré. *Paracelse.* — Rev. Hist. Philos. relig. 13 (1933) 46-75, 145-163.

Figure curieuse et combien complexe que celle de Paracelse. Et aussi combien méconnue ou déformée par les historiens. La légende s'est emparée de sa vie ; on en a fait un charlatan, un magicien, un naïf, ou un précurseur génial de la médecine et des sciences modernes, un maître de la théosophie et de l'occultisme.

M. K. reste heureusement plus objectif et s'appuie sur un examen attentif de ses œuvres souvent abstruses. De ce mélange de mystique, de magie et d'alchimie, il essaie de dégager les lignes maîtresses de sa pensée. Cette esquisse, très sommaire encore mais non moins méritoire, intéresse en plus d'un point le théologien, qui y verra comment dans le système de Paracelse s'intègrent des doctrines chrétiennes comme celles de la création, de la chute primitive, de la rédemption, du retour des choses en Dieu, du libre arbitre, etc. H. B.

1142. H. Jedin. *Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Pigges* (Reformationsgeschichtl. Studien und Texte 55). — Münster, Aschendorff, 1931 ; in 8, VIII-182 p. Mk. 9.60.

L'extrême vigueur avec laquelle Albert Pigge (ou Pighius) se fit le champion de la primauté romaine lui attira le ressentiment tenace des luthériens ; dans le camp opposé, beaucoup de théologiens catholiques, jugeant aventureuses ses vues sur le péché originel et la justification, le tinrent en suspicion ou le traitèrent en pélagien et semi-luthérien. Cette infortune explique pour une bonne part le peu d'intérêt que, d'un côté comme de l'autre, on apporta à l'étudier, quoiqu'il fut un théologien de

premier plan parmi ceux qui précédèrent immédiatement le concile de Trente. Le volume que lui consacre M. J. ne prétend pas être cette étude définitive que l'on attend encore. Il se présente modestement comme un travail occasionnel, préparatoire à un grand ouvrage sur le cardinal Seripando. Ses résultats n'en sont pas moins des plus importants, et pour apprécier la grande part de nouveauté qu'ils contiennent, il suffit de mesurer tout ce que le récent article *Pighi* de E. Amann, dans le *Dict. Théol. cath.* 12 (1934) 2094-2104, a perdu à ne le point connaître.

Dans le domaine bibliographique. des recherches fructueuses à la Bibliothèque Vaticane ont permis à M. J. d'augmenter et de préciser la liste des écrits de Pigge. Désormais c'est à l'inventaire dressé ici — avec éditions ou manuscrits, date, circonstances de composition, contenu — qu'il faudra se reporter pour connaître la production littéraire du théologien néerlandais, depuis ses premiers ouvrages d'astronomie jusqu'à ses derniers traités de controverse.

De l'examen de ces écrits, M. J. a tiré en outre une foule de renseignements qui lui permettent, dans un deuxième chapitre, de reconstituer d'une manière beaucoup moins fragmentaire que ses prédécesseurs, la biographie de Pigge, son attitude à l'égard de l'humanisme et de la Renaissance, son activité en politique religieuse, ses connaissances patristiques et historiques. La vie intellectuelle de Pigge se distingue tout naturellement en quatre périodes : à Louvain, de 1507 à 1516, il étudie les arts et la théologie ; à Paris, de 1518 à 1522 il s'adonne surtout aux sciences astronomiques et mathématiques ; à Rome, de 1522 à 1534, il est fonctionnaire à la curie pontificale et compose ses premiers ouvrages de théologie ; enfin, à Utrecht, où il est prévôt de l'église Saint-Jean, il mène, de 1535 à sa mort en 1542, ses grandes luttes contre l'hérésie luthérienne. Signalons, entre autres, deux points que rectifie M. J. : il est peu vraisemblable que Pigge soit passé de Louvain à Cologne pour y conquérir le grade de docteur en théologie, et il ne suivit pas en Espagne son maître Adrien d'Utrecht.

Le chapitre 3, le plus important de l'ouvrage, expose la doctrine de la justification professée par Pigge. Contrairement à l'opinion reçue, il n'est pas le premier à recourir à la théorie de la double justice, que Seripando au concile de Trente lui attribue ainsi qu'à Contarini, Cajetan, Pflug et Gropper, et ce n'est pas de lui non plus que Gropper la tient. Bien au contraire, c'est l'*Enchiridion christianae institutionis* de ce dernier, paru, à Cologne en 1538, qui semble avoir inspiré Pigge. Il subit aussi — et le fait mérite d'être souligné — l'influence de la seconde édition de l'*Institutio christiana* de Calvin.

Un dernier chapitre, sur la méthode théologique et le principe de tradition chez Pigge, est non moins intéressant. En cette matière, c'est à Louvain auprès de son maître Driedo qu'il puisa la plupart de ses idées. Celles-ci à leur tour devaient marquer de leur empreinte certaines formules du concile de Trente. Le concept de tradition, que Pigge est le premier des controversistes catholiques à placer nettement à côté de l'Écriture comme seconde source des vérités dogmatiques, repose tout entier chez lui sur sa doctrine ecclésiologique. Il appuie fortement sur le

caractère hiérarchique de l'Église et son idéal en matière de pouvoir pontifical est celui de la Bulle *Unam sanctam*. L'infaillibilité papale est pour lui la garantie de la vérité de la tradition ecclésiastique. Il va même jusqu'à considérer comme inutile un concile contre l'hérésie : toute sa tâche serait d'enregistrer la condamnation de Léon X.

En appendice, M. J. publie plusieurs pièces inédites, parmi lesquelles la préface de l'*Adversus Graecorum errores* (*Vat. lat.* 7804), la préface et le chapitre central (7) du *De nostrae salutis et redemptionis mysterio* (*Vat. Ottob. lat.* 774). H. B.

1143. D. SCARAMUZZI O. F. M. *Le idee scotiste di un gran teologo Domenicano del '500 : Ambrogio Catarino.* — Studi francesc. 29 (1932) 296-319 ; 30 (1933) 197-217.

Esprit vigoureux et indépendant, Ambroise Catharin bouscula souvent les opinions reçues dans son Ordre. Ses disputes avec Cajetan, son confrère, sont célèbres. Le P. S. relève trois points particuliers où sa pensée rejoint celle de l'école scotiste : l'immaculée conception de la Vierge, la prédestination éternelle du Christ, l'identité de la grâce et de la charité. Cette dernière théorie, — si tant est qu'on puisse la considérer comme caractéristique du scotisme, — Catharin ne la défend que mollement : *longe probabilius*, dit-il simplement. Pour les deux autres il y met toute sa fougue, sans souci des coups qu'il reçoit et qu'il rend d'ailleurs avec largesse. Deux opuscules spéciaux traitent de l'immaculée conception, le premier composé en 1542, le second adressé au concile de Trente en 1551. Celui-ci est une réfutation énergique d'un traité de Jean de Torquemada que venait de publier le dominicain Barthélemy Spina, maître du Sacré Palais, dans le but d'influencer les Pères du concile. Mais dès 1528 Catharin était entré en lice pour obtenir que le couvent dominicain de Sienne, dont il était le supérieur, pût célébrer la fête de l'immaculée conception comme les autres églises de la ville. Il se heurta au refus formel des autorités dominicaines, passa outre et fut sur le point d'être expulsé de l'Ordre. Pour toute cette affaire, le P. S. utilise la correspondance inédite de Catharin conservée dans *Florence Naz. Conv. soppr. V.* 36. 37.

Sur la question de la prédestination éternelle du Christ, Catharin écrivit également deux traités : *De eximia praedestinatione Christi* en 1542 et, en 1551, pour réfuter la théorie de Cajetan, *Pro eximia praedestinatione Christi.* Son avis est catégorique : même si Adam n'avait pas péché, le Christ se serait incarné ; non sans doute dans l'humilité et la souffrance, mais dans toute la gloire de sa divinité. Saint Thomas lui-même, ajoute-t-il, reconnaissait le probabilité de cette théorie : ce n'est que par modestie qu'il s'en est tenu à l'opinion la plus commune de son temps.

Le P. S. a soin de souligner l'accord de pensée entre Catharin et Duns Scot. Il faudrait préciser dans quelle mesure il est permis de parler d'influence directe. H. B.

Avril 1936

1144. F. Ogara S. I. *CR de M.-J. Lagrange, Introduction à l'étude du Nouveau Testament, 1re partie, Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament* (voir *Bull.* II, nº 372). — Gregorianum 15 (1934) 451-469. 1er s.

1145. M.-J. Lagrange O. P. *L'histoire ancienne du canon du Nouveau Testament.* — Rev. bibl. 44 (1935) 212-219.

Le P. L. se défend contre les critiques que lui a adressées le P. O. Il s'agit tout d'abord d'une question de détail. S. Irénée, *Adv. haer.* V 1, 1 fait-il allusion à Jac. 1, 18-22 ? Le P. L. estime la dépendance peu probable, tandis que le P.O. la juge certaine. La question est bien difficile à résoudre. S'il faut s'en tenir au texte latin d'Irénée, je crois que le P. L. a tort. Attribuer le *facti autem initium facturae* à « un copiste ravaudeur désireux de se rapprocher de la Vulgate », n'est pas une solution très heureuse, puisque la Vulgate n'a pas *facturae,* mais *creaturae.* Le P. L. suppose que la traduction de la Vulgate est de S. Jérôme et il ne comprend pas pourquoi le saint docteur a changé la traduction excellente de l'ancienne latine en une mauvaise. Moi non plus. Aussi je suis très porté à croire que S. Jérôme n'y est pour rien. Au surplus pouvons-nous parler du texte de l'ancienne latine de Jac. comme si ce texte était un et que nous le connaissions parfaitement ? J'ai bien l'impression que *facturae* est un vieux mot africain (cf. S. Cyprien, *De hab. virg.* 15) et qu'il n'est pas à attribuer à « un copiste ravaudeur ». Cependant la question change si l'on se fie à la version arménienne, dans laquelle, au témoignage de Conybeare, l'allusion à Jac. 1, 18 s'évanouit. Mais faut-il donner la préférence à la version arménienne ? On voit que la question n'est pas si simple.

Le reste de la discussion se porte sur un terrain plus brûlant. Le P. O. exige pour chaque livre en particulier une révélation spéciale fait à un apôtre sur l'inspiration de cet écrit. Le dossier patristique de cette théorie est plutôt mince : un texte d'Origène et un autre de Clément d'Alexandrie, ce n'est vraiment pas suffisant pour nous donner un argument de tradition. Quant à l'argumentation théologique, elle témoigne à la fois d'une logique très rigide et d'une totale insouciance des réalités historiques. On s'étonne de voir le P. L. la considérer avec tant de sérieux : « Si les théologiens, dans l'ensemble, jugent la proposition du R. P. Ogara nécessaire, je m'y soumettrai pour ne pas encourir la note de témérité » (p. 216). En attendant il ne s'y soumet pas, et il a bien raison. Mais on regrettera qu'il n'ait pas accordé autant d'attention aux objections des historiens qu'à celles du P. O. B. B.

1146. E. PETERSON. *Der Monotheismus als politisches Problem.* Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium romanum. — Leipzig, J. Hegner, 1935 ; in 12, 158 p. Mk. 4.50.

L'idée monothéiste juive s'est trouvée en contact avec la doctrine philosophique et politique de la « monarchie ». Après avoir rappelé qu'Aristote s'inspirant de l'Iliade inculquait fortement, à l'opposé de Platon, le principe monarchique, M. P. montre le judaïsme égyptien s'y attachant et, parmi les chrétiens, Justin insistant le premier sur l'excellence de la « monarchie divine », en vue de montrer la suprématie de l'Église, « peuple » de Dieu, sur le polythéisme des « peuples » (p. 37). Théophile d'Antioche, en en parlant, paraît combattre les gnostiques (p. 42), mais c'est surtout la polémique contre les païens qui provoquera le développement de l'idée, par comparaison avec l'*Imperium romanum.* Les argumentations du « païen » (probablement Porphyre, cf. p. 54) dans Macarius Magnes, et de Celse polémiquant contre Origène sont finement analysées. Le courant créé devait se heurter à l'objection tirée de la foi trinitaire, et orienter les premiers apologistes vers des solutions sans issue. Denys de Rome (p. 57) est bien plus ferme (dans le même sens Zéphyrin ; cf. *Rev. bén.* 38, 1926, p. 321-330). Mais on verra l'apologétique monarchique se poursuivre dans Eusèbe, Prudence, Ambroise, Jérôme, Orose. La formule d'Ambroise est très expressive : *Didicerunt omnes homines sub uno terrarum imperio viventes, unius Dei omnipotentis imperium fideli eloquio confiteri* (p. 80).

La nette doctrine trinitaire proclamée à Nicée refréna peu à peu ces ardeurs. S. Grégoire de Nazianze énonce le principe libérateur lorsqu'il remarque que, entre l'Anarchie, la Polyarchie et la Monarchie, c'est à cette dernière que se rattache la foi chrétienne, mais avec une Trinité dans le monothéisme : mystère dont aucune créature ne nous donne la clé (p. 97). S. Augustin, à son tour, proclamera avec énergie l'indépendance du spirituel.

On voit tout l'intérêt de ce travail. M. P. a le secret des monographies érudites où, pas à pas, il suit la destinée d'une doctrine, grâce à une documentation étonnamment riche et suggestive. B. C.

1147. C. MOHLBERG O. S. B. *CR de J. A. Jungmann, Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (voir *Bull.* II, nº 217). — Ephem. liturg. 49 (1935) 97-101.

Rendant hommage à la valeur de l'ouvrage, dom M. conteste l'interprétation pénitentielle de l'*oratio super populum.* Le témoignage de Sozomène n'est pas clair et n'est pas sûr. Par contre l'usage de l'*oratio super populum* et son texte même dans le léonien et le gélasien ne permettent guère de la rapporter à la liturgie des pénitents, et se trouve en singulière harmonie avec la bénédiction de l'assistance décrite dans les Constitutions apostoliques. Brève mais dense critique. B. C.

1148. H. LIETZMANN. *Geschichte der alten Kirche.* II. *Ecclesia catholica.* — Berlin, W. de Gruyter, 1936 ; in 8, XIII-339 p. Mk. 4.80. IIe s.

On a signalé déjà les qualités du premier volume de cette Histoire (*Rech. Théol. anc. méd.* 5, 1933, p. 224-225). Il ne faut pas en rabattre. Ce raccourci sobre, clair, personnel, précis et parfois captivant, s'ouvre par une description politique, militaire et religieuse de l'empire romain aux IIe et IIIe siècles. Les six chapitres qui suivent portent comme titre des noms d'institutions ou d'attitudes : Église, Nouveau Testament, Règle de foi et théologie, Culte, Christianisme et monde, Apologétique ; tandis que les six derniers voyagent en zigzag à travers le monde chrétien : Asie, Gaule, Afrique, Rome, Syrie, Égypte. M. L. expose telles tranches d'histoire doctrinale avec une assurance qui ne laisse guère soupçonner la gravité des problèmes engagés. Son esquisse de la formation du Symbole est pleine d'intérêt, mais ses idées, cependant bien nuancées, sur l'évolution de la christologie (filiation divine et conception virginale) et sur la notion même de progrès dogmatique imposent des réserves. Dans la question de l'origine de l'épiscopat, il passe assez facilement aux extrêmes : faut-il vraiment attribuer à l'évêque d'Ignace « la plus haute autorité *doctrinale* » (p. 65), et d'autre part, peut-on conclure de la rapide succession des évêques de Jérusalem à l'inexistence d'un épiscopat monarchique à vie ? La liste des papes donne pas mal d'exemples au moins semblables. Pour l'histoire du culte M. L. résume les idées exposées ailleurs. D'autres parties sont moins originales : la théologie d'Irénée (tout le chapitre sur la Gaule) est un exposé honnête, mais un peu pâle. L'ecclésiologie de Cyprien (chapitre « Rome ») se tient aux positions de H. Koch.

Mais il y a grand profit à lire cette histoire où l'érudition est toute au service de la vue d'ensemble. Rien que la comparaison avec des manuels plus familiers donnera une vue plus claire des problèmes que l'antiquité soulève. B. R.

1149. O. CASEL O. S. B. *Aelteste christliche Kunst und Christusmysterium.* — Jahrb. Liturgiewiss. 12 (1932) 1-86.

Dom C. présente d'abord l'état bibliographique et critique de l'interprétation de l'art chrétien primitif et estime inexactes ou insuffisantes ces diverses conceptions : art narratif, art didactique, symbolisme funéraire. Il entend appliquer ici le principe établi par A. Riegl : « der Kunstwollen ist die innerste Formkraft der Kunst » (p. 5) — l'inspiration la plus intime de l'œuvre artistique est à découvrir dans la tendance de l'artiste, dans ce complexe de dispositons spontanées et connaturelles qui cherchent à se donner une forme. C'est dire aussitôt — et ceci confirme les conclusions d'un examen purement formel — que l'art chrétien primitif a de tout autres caractères que l'art païen contemporain. Où trouver ce principe intérieur ? Dans l'essence même du christianisme : dans le mystère du Christ, c'est-à-dire dans la perception et l'expérience du renouvellement pneumatique de ce siècle par le Christ. Mais le mystère est caché et

n'est perceptible qu'à ceux dont la possession du *Pneuma* aiguise la vision. Du motif ou de la scène dont l'infidèle comprend l'objet immédiat mais dont le monde intérieur lui reste clos, la foi vivante donne la clé à l'initié. Ces principes posés, dom C. analyse dans le détail (p. 44-76) comment les types variés de l'art chrétien primitif rayonnent uniformément la même idée essentielle : la *Soteria* par le Christ. Qu'on ne s'y trompe pas, il n'est pas question de symboles didactiques. Un parallèle final avec les actes cultuels le précise. Là, comme ici, il y a deux plans : le plan du visible (tel épisode, tel geste, tel motif, que chacun peut comprendre moyennant explication) et le plan du *Pneuma*, celui-ci transfigurant celui-là aux yeux de la foi vivante. Il y a dans l'art comme dans le culte, toutes proportions gardées, un symbolisme objectif et efficace.

Ces idées sont pleines d'intérêt : on y verra comment la pensée de ce spécialiste du *Mysterium* s'organise et s'approfondit. Nous avons signalé naguère (voir *Bull.* II, nº 829) l'ouvrage de W. Elliger qui étudie l'art chrétien en tant que témoin de l'histoire du dogme ou expression de la foi et de la religiosité. Dom C. n'a pu en prendre connaissance qu'après la rédaction de sa propre étude (p. 14, n. 34). Il y a quelque affinité dans les points de vue. Mais M. E. s'étendait sur une période plus longue et discernait soigneusement les milieux. Dom C. est plus constructif et plus synthétique. C'est une qualité précieuse mais qui pourrait être un danger. Il écarte les autres interprétations parce qu'elles n'expliquent pas *toutes* les œuvres de l'art chrétien primitif. Son interprétation possède ce grand avantage et c'est une satisfaction pour le philosophe. Mais l'histoire s'accommode-t-elle du principe de simplification ? L'art chrétien primitif est surtout romain. Or il faut aller chercher dans le symbolisme littéraire du gnostique chrétien d'Alexandrie l'explication claire de ce symbolisme pictural. Est-ce prudent ? Le *Christusmysterium* restant intact, n'y aurait-il pas intérêt à nuancer, au moins méthodiquement, la définition du symbolisme, plutôt qu'à la réduire à un sens uniforme ? Nous ne pouvons dire que c'est historiquement plus exact, mais c'est psychologiquement plus vraisemblable. Bien que l'interprétation de dom C. ait toutes nos préférences, une étude directe du *Kunstwollen* des différents milieux contemporains pourrait préparer seule une synthèse certaine et dire si celle qu'on nous présente ici est une exacte intuition. B. R.

1150. G. WILPERT. *La divina maternità di Maria Vergine e il profeta Isaia.* — Riv. Archeol. crist. 11 (1934) 151-155.

La longueur du manteau peut avoir une certaine importance pour l'histoire du dogme ! On a conservé une peinture du cimetière de Priscille (IIe s.) représentant la prédiction de la naissance virginale par Isaïe. Or, on avait cru voir S. Joseph dans le personnage vêtu de la tunique courte des ouvriers (*exomis*), représenté sur l'épitaphe de Severa (IIIe s.). Mgr W. montre que les reproductions de cette dernière sont défectueuses et que le personnage y porte le pallium des philosophes comme dans le premier cas. C'est donc encore Isaïe, et c'est encore un témoignage de la foi en la naissance virginale. Ceci est confirmé par d'autres corrections.

Le personnage barbu qu'on voit derrière le siège de la Vierge, dans d'autres peintures, est l'Esprit-Saint et non S. Joseph. B. R.

1151. B. Reynders O. S. B. *La polémique de saint Irénée. Méthode et principes.* — Rech. Théol. anc. méd. 7 (1935) 5-27.

On montre, en s'appuyant de citations nombreuses, quelle est la méthode polémique de l'*Adversus haereses* et les principes qu'elle suppose. Il y a en somme quatre grandes classes d'arguments : le simple exposé qui laisse voir l'incohérence et le ridicule du système gnostique ; la critique par la raison, où les dilemnes surtout et les questions doivent acculer l'adversaire ; la récusation des principes exégétiques de la gnose, auxquels on oppose les principes d'une interprétation objective et sensée ; enfin, une série de critères externes de l'erreur : la stérilité des inventeurs de système en regard de la toute-puissance divine, leurs sources, l'absence de témoignages et l'instabilité, l'ésotérisme, le ridicule. B. R.

1152. J. Lebreton S. J. *Le développement des institutions ecclésiastiques à la fin du second siècle et au début du troisième.* — Rech. Sc. rel. 24 (1934) 129-164.

Pendant cette période l'Église fait des efforts constants et variés pour organiser son unité et assurer sa préservation morale et dogmatique. D'autres l'ont appelée période de catholicisation du christianisme. Le P. L. classe et décrit tous ces efforts « déjà remarqués par bien des historiens », mais dont « la convergence n'a pas été assez nettement mise en lumière » : naissance et développement du catéchuménat, législation liturgique, détermination des sources de la foi, canon des Écritures et tradition apostolique, discipline pénitentielle, enfin resserrement de l'unité interecclésiastique par la tenue de synodes et la croissance de l'autorité romaine. B. R.

1153. H. Rahner S. J. *Hippolyt von Rom als Zeuge für den Ausdruck θεοτόκος.* — Zeitschr. kath. Theol. 59 (1935) 73-81.

O. Bardenhewer niait l'authenticité de cette expression dans le fragment des *Bénédictions d'Isaac, Jacob et Moyse* parce que, si l'original édité par C. Diobouniotis l'atteste, la version géorgienne (éd. N. Bonwetsch) l'ignore. Le P. R. croit pouvoir montrer que le court passage où elle se trouve s'harmonise logiquement et littérairement avec le contexte et est conforme à la mariologie d'Hippolyte. Il en conclut que « l'extirpation » du passage est impossible. Ceci dépasse évidemment les prémisses. Mais il y a plus. La version géorgienne n'atteint l'original que par l'intermédiaire de l'arménien, et le R. P. déclare ne se tenir à l'original, du point de vue de la tradition manuscrite, que faute d'une édition du texte arménien (p. 74).

Or ce texte qui vient d'être édité par L. MARIÈS (*Hippolyte de Rome, Sur les Bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moyse*, Paris, Les Belles Lettres, 1935) ne donne pas le passage en question (cf. p. 46-47). Il faudra donc s'en tenir, sans doute, à l'hypothèse d'une interpolation. B. R.

1154. A. G. HEBERT. *The Meaning of the Epiclesis.* — Theology 27 (1933) 198-210.

1155. G. DIX O. S. B. *The Origin of the Epiclesis.* — Theology 28 (1934) 125-137, 187-202.

1156. E. G. C. F. ATCHLEY. *The Epiclesis : A Criticism.* — Theology 29 (1934) 28-35.

1157. G. DIX O. S. B. *The Epiclesis : Some Considerations.* — Theology 29 (1934) 287-294.

Deux articles de K. D. Mackenzie et W. K. L. Clarke sur la revision du Prayer-Book en 1928 (*Theology* 26, 1933, p. 88-93 et 93-97) sont l'occasion de cet échange de vues. M. H. examine le problème historique dans le cadre d'une originale et intéressante synthèse théologique. L'Esprit-Saint est l'agent de l'incarnation et l'actualisateur, dans les croyants, de la rédemption objective du Christ. Ainsi, dans le mystère eucharistique, on doit pouvoir trouver l'acte sacrificateur du Christ et la double opération de l'Esprit : consécration des dons, sanctification des fidèles. M. H. croit pouvoir suivre la fortune de ces idées grâce à l'histoire de l'épiclèse. L'oblation sacrificielle par le Christ et la sanctification de l'Église par l'Esprit (*oblatio sanctae Ecclesiae*) sont très claires dans Hippolyte. Elles s'affaiblissent dans les liturgies orientales au profit de l'efficacité consécratrice de l'Esprit et au détriment du ministère sacrificiel du Christ. La liturgie romaine réagit contre l'effacement de cette dernière idée si traditionnelle, en abandonnant l'épiclèse.

Dans un article beaucoup plus documenté, dom D. montre que le sens donné par M. H. à l'épiclèse d'Hippolyte est inexact : l'*oblatio sanctae Ecclesiae* désigne les dons, et l'Esprit les consacre. Seulement, ce passage est une interpolation et l'épiclèse de l'Esprit n'est à trouver dans aucune liturgie autre que la syriaque, où elle n'apparaît que vers la fin du IVe siècle. On ne peut donc opposer une conception latine — sacrifice du Christ — et une conception orientale — consécration par l'Esprit —. La conception traditionnelle tant de l'Occident que de l'Orient (mais perdue ici et conservée là) est que l'eucharistie est une opération du Logos, souvent appelé Esprit, et que la forme essentielle est une version quelconque des paroles de l'institution. Le rôle de l'Esprit n'apparaît qu'à la suite de la définition de sa consubstantialité. A l'appui de toutes ces affirmations, dom D. entasse les impressionnants témoignages des liturgies et surtout des théologies eucharistiques.

C'est ce que M. A. ne peut admettre. Il démolit sèchement l'argumentation de dom D. pour soutenir que la seule idée traditionnelle est qu'il y a consécration par l'invocation de l'Esprit accompagnant la répétition non des paroles mais de l'action du Christ. L'épiclèse est tout-à-fait

ancienne et, loin d'être un fruit de la controverse pneumatomaque, elle en serait la victime : il fallait supprimer cet *envoi* de l'Esprit considéré par les macédoniens comme preuve de son infériorité.

Mais la documentation de M. A. ne fait que confirmer dom D. dans son opinion. Il montre l'unilatéralité de la critique « énervante » de M. A. Parmi les exactement trente-neuf erreurs historiques ou lectures erronées qu'il impute à M. A., il signale les plus importantes. Elles semblent graves. M. A. y reviendra plus au long dans le livre qu'il vient de consacrer à ce sujet et qui ne nous est pas encore parvenu. B. R.

1158. A. d'Alès S. J. *Tertullianea.* — Rech. Sc. rel. 25 (1935) 593-594.

Deux petites notes. *De praescr.* q. 1 : *expetit sensus certare cum interpretationis gubernaculo*, est traduit généralement : la raison demande que l'on discute en se laissant guider par les lois de l'interprétation. Le P. d'A. préfère *certa re* à *certare* et traduire : le sens (du texte évangélique) exige que l'on cherche sans détriment de la certitude acquise. Les mots *unio, unitas,* — importants surtout en théologie, — ne correspondent pas aux mots français et ne signifient pas respectivement : action unitive ou état procédant de cette action et unité abstraite, mais : unité concrète et unité abstraite. B. R.

1159. V. Naumann. *Das Problem des Bösen in Tertullians zweiten Buch gegen Marcion. Ein Beitrag zur Theodizee Tertullians.* — Zeitschr. kath. Theol. 58 (1934) 311-363, 533-551.

Les objets respectifs des deux premiers livres de l'*Adversus Marcionem* est ainsi défini par leur auteur : *alterum deum definientes omnino non esse, alterum defendentes digne deum esse* (II, 1). Ce second livre où se démontre la bonté divine saisit le nœud du problème du mal. En attribuant tout le mal à l'essentielle liberté humaine, puis en prouvant l'union nécessaire de la justice et la bonté, Tertullien répond positivement aux deux objections capitales du marcionisme contre l'unité divine. Le P. N. donne une analyse et un commentaire étendu de ce second livre, en situant sa pensée dans l'itinéraire de la théodicée contemporaine. L'argumentation est suivie pas à pas. Le texte de cet article est criblé de paragraphes en petits caractères où se donnent des explications plus approfondies, souvent empruntées à quelque ouvrage récent. B. R.

1160. H. F. Hallock. *Church and State in Tertullian.* — Church Quart. Rev. 119 (1934-35) 61-78.

Quels sont les titres juridiques des chrétiens à la tolérance, d'après Tertullien ? Quelles sont leurs dispositions à l'égard de l'État et de certaines institutions officielles qui pénètrent la vie quotidienne, telles les

jeux et le culte des idoles ? Cet article y donne une réponse plutôt sommaire et pas du tout neuve. B. R.

1161. K. GUGGISBERG. *Matthäus 16, 18 u. 19 in der Kirchengeschichte.* Ein geschichtlicher Ueberblick über die Entwicklung der Primatslehre. — Zeitschr. Kirchengesch. 54 (1935) 276-300.

Cet article n'est qu'une rapide esquisse, dont les éléments sont empruntés aux études récentes sur le développement de la papauté. Elle est d'ailleurs faite avec talent, et l'auteur réfute en passant mainte affirmation excessive. Sa thèse est que, une fois qu'on a substitué au sens eschatologique de Mt 16, 18 et 19 un sens ecclésiastique, le développement des idées « romaines » est logique et fatal, sous la pression des circonstances.

Le titre est un peu trompeur. Il est plutôt question dans l'article de l'évolution de la primauté romaine que d'une histoire véritable de l'exégèse du logion de S. Matthieu. L'examen panoramique va des origines jusqu'à nos jours. B. C.

IIIe s. **1162.** B. CAPELLE O. S. B. *L'absolution sacerdotale chez saint Cyprien.* — Rech. théol. anc. méd. 7 (1935) 221-234.

Cyprien, prisonnier de données scripturaires trop strictement entendues sur le Christ seul juge, ne reconnaît pas à l'absolution sacerdotale la valeur d'un jugement véritable. D'autre part, les textes nombreux où il en parle découvrent une doctrine essentiellement sacramentelle de la pénitence. Il ne faut pas chercher à harmoniser ces deux aspects de la pensée de Cyprien, ni s'étonner de leur coexistence dans son esprit : il tenait l'un et l'autre de la tradition. B. C.

IVe s. **1163.** J. ZEILLER. *L'arianisme en Afrique avant l'invasion vandale.* — Rev. histor. 173 (1934) 535-540.

Avant l'invasion vandale l'arianisme n'a pas été en faveur auprès des Africains. On ne peut admettre qu'il se soit introduit dans l'église donatiste : le Donatus de la Synodale de Sardique n'est pas celui de Carthage comme a voulu le faire croire un faussaire de ses fidèles. Les évêques catholiques signataires de la formule de Rimini n'ont pas persisté dans leur trahison. Et si l'arianisme, au Ve siècle, pénètre en Afrique avec les barbares, ainsi qu'en témoignent de multiples interventions de S. Augustin, il ne s'y est pas acclimaté avant la conquête de Genséric.

B. R.

1164. J. ZEILLER. *Le montanisme a-t-il pénétré en Illyricum ?* — Rev. Hist. eccl. 30 (1934) 847-851.

C. P. Phipps le trouvait en Gaule (cf. *Bull.* II, n° 1051). M. Z. qui ne l'admet pas en cette région (à bon droit semble-t-il) constate que l'*Epis-*

tula Auxentii Dorostorensis de vita et obitu Wulfilae l'inclut dans la liste des hérésies combattues par Ulfila. Il peut les avoir toutes rencontrées personnellement dans les pays qu'il évangélise, à l'exception des Donatistes. Mais comme ces derniers figurent sous le nom insolite de *Donatianos,* immédiatement après les *Novatianos,* ce n'est peut-être que par simple phénomène de diplographie. Et M. Z. conclut, avec réserve, que le montanisme a sans doute été connu dans les régions danubiennes.

B. R.

1165. F. Halkin S. J. *CR de J. R. Palanque, Saint Ambroise et l'empire romain* (voir *Bull.* II, n° 930). — Anal. bolland. 52 (1934) 395-401.

La recension est très attentive, mais surtout aux faits d'ordre biographique et littéraire. Le P. H. conteste la valeur critique de la *Vita* de Paulin ; il estime insuffisants les critères apportés pour distinguer les œuvres écrites des prédications. Il discute certaines données chronologiques.

B. C.

1166. B. Poschmann. *Zur altchristlichen Busslehre.* — Theol. Revue 34 (1935) 265-270.

Le meilleur connaisseur de l'histoire de la pénitence juge favorablement, dans l'ensemble, l'ouvrage du P. Duhr (cf. *Bull.* II, n° 747). Comme nous, il ne croit pas aux parallèles apportés pour fixer la dépendance de S. Jérôme, mais surtout il dénonce l'absence d'indice sérieux pour conclure, comme le fait l'auteur, à l'existence d'une pénitence privée. Au point de vue de l'histoire de la liturgie, il faut souligner l'intervention de l'archidiacre, comme dans le rituel gélasien. Par contre les déductions tirées d'une prétendue « leçon dominicale » sont sans fondement.

B. C.

1167. J. R. Palanque. *Les dissensions des Églises des Gaules à la fin du IVe siècle et la date du concile de Turin.* — Rev. Hist. Église France 21 (1935) 481-501.

La question intéresse par un côté l'histoire doctrinale : l'organisation des métropoles ecclésiastiques et la cessation du schisme félicien. M. Palanque cherche à voir clair dans cette histoire enchevêtrée. Il adopte les vues du P. Savio en situant le concile en 398. L'argumentation reste la convergence des indices fournis par les différentes affaires soumises aux délibérations. Il y a là une part d'appréciation personnelle. Le mérite de M. P. est d'avoir tenu compte des arguments de Babut, rejetés par Duchesne, mais acceptés par Stein. B. C.

1168. A. Stohr. *Aus der neuesten Augustinusforschung.* — Theol. Revue 33 (1934) 481-486.

Sous ce titre M. S. analyse et apprécie trois ouvrages récents sur S. Augustin. Au sujet du premier (W. Verwiebe, *Welt und Zeit bei Augustin.*—

Cf. *Bull.* II, nº 472) il ne formule aucune critique précise : il craint seulement que l'auteur n'ait çà et là substitué sa pensée à celle d'Augustin, et il regrette de ne pas voir plus souvent citées les paroles mêmes de celui-ci.

L'effort de W. THEILER (*Porphyrios und Augustin.* — Cf. *Bull.* II, nº 468) fait l'objet de la seconde recension. M. S. ne croit pas que Theiler ait démontré sa thèse : outre qu'on sait peu de choses certaines sur la doctrine de Porphyre, les parallèles apportés en preuve sont inopérants parce que trop généraux.

M. S. examine enfin la forte étude de E. DINKLER, *Die Anthropologie Augustins* (cf. *Bull.* II, nº 653). Il dénonce la permanence de certains préjugés protestants et redresse des exagérations sur les rapports entre Augustin et S. Paul. Les mérites qui font de ce livre un ouvrage de valeur et d'importance ne me paraissent pas assez reconnus par M. S.

B. C.

1169. J. TERNUS S. J. *Paulinische, Philonische, Augustinische Anthropologie.* — Scholastik 11 (1935) 82-98.

La partie de cet article qui traite de l'anthropologie d'Augustin est, en fait, un compte rendu de l'ouvrage de Dinkler sur le sujet (cf. *Bull.* II, nº 653). Il est extrêmement sévère. Sans entrer dans les détails il estime que, malgré ses efforts, M. D. n'a pas su se libérer des préjugés protestants ; ce qui le conduit à constituer un saint Augustin de fantaisie. Il faut dénoncer en particulier l'erreur touchant l'interprétation de *sarx* (p. 96). M. D. aurait dû ne pas faire abstraction avec tant de naïveté de tout ce que tant d'éminents esprits, attachés à comprendre Augustin, avaient réussi à dégager (p. 97). La pensée de M. D. reste tributaire du courant créé par Harnack et Troeltsch. On doit rejeter comme mal fondé le jugement, si souvent exprimé par M. D., sur l'inconséquence et l'imprécision de la pensée augustinienne sur l'âme, ses « parties » et ses « fonctions » (p. 97). Le recenseur excessif conclut sans hésiter : ce livre est manqué. B. C.

1170. A. DARMET. *Les notions de raison séminale et de puissance obédientielle chez saint Augustin et saint Thomas d'Aquin.* Thèse de doctorat. — Belley, Imprimerie Chaduc, 1934 ; in 8, 166 p.

Les noms de raison séminale et de puissance obédientielle sont pris respectivement au vocabulaire de S. Augustin et de S. Thomas : ils désignent la même réalité, purement négative, par quoi la création est rendue obéissante, prête à ce que Dieu voudra faire d'elle.

La difficulté n'est pas d'établir le sens de ces deux expressions, mais de fixer à quelle opération divine se rapportent les potentialités qu'elles désignent. On est d'accord pour dire que c'est par rapport à l'opération miraculeuse que S. Augustin a surtout parlé des raisons séminales et S. Thomas de la puissance obédientielle. Mais plusieurs théologiens ont tenté

d'expliquer par elles l'aptitude de la nature au surnaturel, en s'appuyant sur l'autorité de S. Augustin et de S. Thomas. A tort ou à raison ? Tel est le problème auquel M. D. consacre une dissertation parfaitement conduite.

En ce qui concerne S. Augustin, c'est une erreur, pense-t-il, de croire avec le P. Gardeil que la seule raison séminale résume l'aptitude de l'âme humaine à la vision de Dieu. Ses vues tant sur la formation de l'âme que sur sa nature supposent qu'elle a reçu une capacité positive de cette vision. L'analyse de *De Genesi ad litt.* IX, 18, 33-34 me paraît correcte et tout à fait révélatrice de la pensée d'Augustin, lequel ne considère jamais l'état de pure nature : l'âme sans le surnaturel serait pour lui informe.

Parallèlement, c'est méconnaître l'évidence des textes que de ne pas voir dans S. Thomas la claire affirmation d'une capacité positive de l'âme pour la vision face à face. La puissance obédientielle ne sert donc chez lui qu'à expliquer le miracle. La démonstration instituée après d'autres par M. D. est absolument démonstrative.

Le traitement du sujet eût été plus complet et plus synthétique, si la position d'Augustin avait été mieux comparée avec celle de Thomas. L'un et l'autre font dériver la capacité de vision de l'âme du fait qu'elle est *imago Dei*, mais tandis qu'Augustin comprend ce terme au sens surnaturel, Thomas, mieux averti au XIIIe s. de la distinction entre nature et surnature, y voit seulement la nature intellectuelle de l'homme. C'est pourquoi la thèse thomiste prête le flanc à l'objection, formulée très instamment par Suarez, qu'ainsi la nature serait exigitive du surnaturel. M. D. s'efforce d'y répondre dans des pages un peu pénibles (p. 152-157). Une position très franche eût mieux valu. On eût souhaité aussi un peu plus de précision et de développement au chapitre qui montre le passage de la raison séminale augustinienne à la puissance obédientielle thomiste. B. C.

1171. J. KOSTERS. *Le « droit des gens » chez S. Augustin.* — Rev. Droit intern. et Législ. comp. 14 (1933) 31-61, 282-317, 634-676.

Le titre de cette longue étude est quelque peu trompeur. Il ne s'agit pas de « droit des gens » dans le sens « de droit international » comme pourrait le faire croire le titre de la *Revue*, mais du droit des gens qui comprend bon nombre de théories politiques. Sont successivement envisagées la notion de loi naturelle et de loi positive, les doctrines augustiniennes sur l'État (gouvernants et gouvernés, Église et État), sur la propriété, l'esclavage et la guerre. M. K. se laisse guider par des spécialistes tels que Mausbach, Troeltsch, Schilling et fournit à ses lecteurs un exposé objectif et en liaison étroite avec les textes. Dans chaque chapitre on rappelle la doctrine antérieure du droit romain, de la philosophie gréco-romaine, des Écritures et des auteurs chrétiens. On voit mieux, de la sorte, les perfectionnements doctrinaux qu'apporte le génie personnel de l'évêque d'Hippone. J. L.

1172. H.-X. ARQUILLIÈRE. *L'augustinisme politique.* Essai sur la formation des théories politiques du moyen âge (L'Église et l'État au moyen âge 2). — Paris, J. Vrin, 1934 ; in 8, XIX-157 p.

L'augustinisme politique est la « tendance à absorber le droit naturel dans la justice surnaturelle, le droit de l'État dans celui de l'Église » (p. 4). L'auteur avait déjà laissé entendre dans un article antérieur (cf. *Bull.* I, nº 726. — Cette étude n'est pas citée dans la bibliographie) que, contrairement à l'avis de Bernheim, l'augustinisme politique n'est pas proprement l'enseignement d'Augustin, lequel maintient l'autonomie de l'État. Le *De civitate Dei*, cependant, par la prépondérance qu'il attribue à l'Église, ouvrait la voie aux doctrines d'absorption.

Idée juste, mais le paradoxe du volume est que la preuve de sa thèse essentielle y est à peine esquissée. Quelques pages seulement y traitent de la conception, si riche, nuancée et subtile parfois, que se fait Augustin des rapports entre l'Église et l'État. M. A. est plus explicite sur les antécédents de la doctrine augustinienne et sur sa fortune croissante. Il a raison de longuement analyser les données scripturaires sur lesquelles s'appuieront les Pères. Il parcourt les témoignages traditionnels jusqu'à S. Ambroise et S. Jean Chrysostome, toujours d'une plume un peu alerte pour d'aussi difficiles sujets, notamment en ce qui concerne Ambroise.

Après Augustin, le rôle prépondérant dans le développement de la tendance à l'absorption serait celui de S. Grégoire le Grand. Avec acuité, M. A. souligne que « la brêche la plus large que le pape ait faite à l'ancienne frontière des deux pouvoirs » se trouve dans « son effort pour subordonner la politique à la morale, mieux encore, pour faire de la politique un département à la morale » (p. 89). Une page de Charlemagne sur la fonction des *missi* suffit à montrer quels progrès avaient déjà été réalisés dans ce sens au IXᵉ siècle. Grégoire IV et Nicolas I n'auront qu'à se poser en défenseurs d'une telle conception religieuse de l'État, pour que soit installé dans les institutions du moyen âge l'augustinisme politique.

M. A. possède le don de réduire à l'essentiel sa documentation. Mais a-t-il vraiment démontré l'influence effective de S. Grégoire sur les conceptions augustinistes ? Il n'insiste qu'à propos de Nicolas I sur l'influence d'Augustin lui-même et sur les glissements concrets que firent subir à sa doctrine ceux qui s'en servaient. B. C.

VIᵉ s. **1173.** G. TELLENBACH. *Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters.* — Sitzungsber. Heidelb. Akad. Wiss., Philos.-hist. Kl. 1934-35, 1 (Heidelberg, C. Winter, 1934 ; in 8, 71 p. Mk. 3.60).

Il n'est pas question de chercher des théories politiques dans des textes liturgiques, mais d'y noter certains rapprochements entre l'idée

d'universalité politique (*imperium romanum, romana securitas*) et celle d'œcuménicité chrétienne (*imperium christianum, devotio christiana*). Le champ d'investigation est limité aux sacramentaires antérieurs au XIe siècle, et dans ceux-ci aux prières pour l'empereur et le roi, pour la guerre et la paix, pour la lutte contre les païens et la protection du peuple chrétien. Ces prières subissent des modifications suivant qu'elles se trouvent dans des courants plus universalistes (Rome) ou des courants plus particularistes (Gaule). Pour rendre la chose plus expressive M. T. édite trente-deux oraisons en notant les variantes d'une cinquantaine de sacramentaires. J. L.

1174. J. F. O' DOHERTY. *St. Columbanus and the Roman See.* — Irish eccles. Record 42 (1933) 1-10.

M. O'D. cherche à définir la place que Colomban accorde, dans ses écrits, au pape. Celui-ci est à la fois l'*egregius speculator* et la *fidei orthodoxae sedes principalis*. M. O'D. estime qu'en matière doctrinale Colomban attribue au pape plus d'autorité qu'en matière disciplinaire, notamment l'infaillibilité *de facto*. Cette interprétation nous paraît dépasser les textes. M. C.

1175. *Quorumdam veterum Commentariorum in Cantica canticorum antiqua versio latina*, nunc primum edita a A. C. VEGA O. S. A. (Scriptores ecclesiastici hispano-latini Veteris et Medii Aevi 1). — Monasterium Escurialense, 1934 ; in 8, 66 p. VIIe s.

Le P. Villada avait déjà signalé dans le manuscrit latin *Madrid Bibl. nac. 3996*, f. 6r-40r, un commentaire inédit du Cantique des Cantiques (*Estudios ecles.* 7, 1928, p. 108-116). C'est ce commentaire que le P. V. vient de publier. En même temps, dans une très brève introduction, il dissipe les illusions du P. Villada : nous ne sommes pas en présence d'une œuvre latine, mais tout simplement de la traduction d'une chaîne grecque sur le Cantique. La date est impossible à préciser : entre le VIIe siècle, date de la composition de la chaîne, et le XIVe, date du manuscrit. Je ne suis pas bien sûr que la chaîne grecque remonte au VIIe siècle. Quant au texte biblique, il y a bien peu de chance pour qu'il nous guide. Les similitudes que le P. Villada avait cru signaler avec l'ancienne latine s'expliquent par le fait que la chaîne grecque donnait le texte des Septante, sur lequel était calqué celui de l'ancienne latine.
B. B.

1176. D. DE BRUYNE O. S. B. *Étude sur le « Liber de divinis scripturis »*. — Rev. bénéd. 43 (1931) 124-141 ; 45 (1933) 129-141.

Dans ces deux articles, le regretté dom D. B. étudie la tradition ma-

nuscrite du *Liber de divinis scripturis*. Le premier ne nous intéresse pas spécialement ici ; mais le deuxième s'occupe d'un abrégé du VII[e] siècle (*Testimonia divinae scripturae*), soigneusement analysé et édité (pour la partie biblique) d'après *Vérone LVI* (*54*) du X[e] s. (= V) et *Clm 14096* du VIII[e] (= M). L'abrégé a dû être composé durant la première moitié du VII[e] siècle sur un exemplaire du *Liber* appartenant à la meilleure des deux traditions (α), représentée aujourd'hui par le seul *Sessorianus 58* (*Rome Bibl. Vitt. Emman. 2106*), qui n'est que du VIII[e] siècle. Son importance textuelle consiste « en ce qu'il confirme ou corrige ou complète l'unique *Sessorianus* » (p. 121). M. C.

1177. J. T. Mc Neill. *Note on Cummean the Long and his Penitential.* — Revue celtique 50 (1933) 289-291.

Mise au point d'un passage de l'article *Pénitentiels* du *Dict. de Théol. Cath.* (t. XII, 1, Paris 1933, c. 1166) signé G. Le Bras. Le *Poenitentiale Cummeani* peut être l'une des sources (*libellus Scottorum* ?) du *Poenitentiale Theodori*. Il y a de bonnes raisons d'en attribuer la paternité à Cumméan le Long. M. C.

VIII[e] s. **1178.** G. F. Browne. *The Venerable Bede. His Life and Writings* (Studies in Church History). — London, S. P. C. K., 1930 ; in 8, xv-327 p. et 20 pl. Sh. 10.

1179. H. M. Gillett. *Saint Bede the Venerable.* — London, Burns Oates & Washbourne, 1935 ; in 12, x-111 p. Sh. 2.6

1180. *Bede. His Life, Times and Writings.* Essays in Commemoration of the Twelfth Centenary of his Death, edited by A. H. Thompson. — Oxford, Clarendon Press, 1935 ; in 8, xvi-277 p. Sh. 15.

Depuis l'introduction de Plummer aux œuvres historiques de S. Bède, peu a été fait pour ajouter aux résultats que ce chercheur consciencieux y avait consignés. Chacun le loue et tous le suivent.

L'intérêt du livre de M. Browne n'est pas dans la nouveauté de ses conclusions. Ayant sommairement esquissé la vie de Bède, il reprend de plus haut l'histoire de la conversion et des vicissitudes religieuses de la Northumbrie ; puis, ayant donné un aperçu du christianisme breton, il en vient aux écrits de Bède : l'Histoire ecclésiastique d'abord, puis celle des abbés et la *Vita Cuthberti*. Après les poèmes et les ouvrages scientifiques, sont appréciés les commentaires et les homélies. Un chapitre spécial est consacré à rappeler les difficultés de Wilfrid d'York. Là se fait jour, à propos de certains silences de Bède, une préoccupation extra-scientifique, qui reparaît au sujet du poème sur les apôtres Pierre et Paul, et qui reviendra encore au ch. XIII où est commenté le sermon sur Mt. 26, 18 : Bède ignorerait la primauté romaine. Il eût fallu traiter sérieusement la question en tenant compte de beaucoup d'autres textes (cf. *Bull.* II, n[os] 1072, 1073).

La caractéristique de ce volume est l'attention qu'il prête aux *realia*. Naguère professeur d'art et d'archéologie, M. Browne étudie avec soin tous les souvenirs encore existants qui se rapportent à Bède. Vingt planches excellentes témoignent de ce souci.

Le livre de M. Gillett est d'allure rapide. C'est un précis très substantiel et fort clair. Il renseigne avec plus de méthode et moins de hors d'œuvre que M. Browne. En analysant l'*Historia ecclesiastica* il insiste, intentionellement, sur les sentiments romains de Bède.

Les *Essays* publiés par Oxford sont plus importants. On a fait appel à des spécialistes. A vrai dire, un seul était spécialiste de Bède : M. L. W. Laistner, et c'est pourquoi sa contribution est de beaucoup la plus importante. Son titre : *The Library of the Venerable Bede* (p. 237-262) annonce trop timidement le riche contenu. En recherchant quels auteurs Bède avait à sa disposition, c'est une étude sûr ses procédés de composition que nous donne M. L. On y verra quelle est la seule méthode capable de montrer le caractère et la vraie originalité de l'œuvre de Bède et combien une édition critique en est désirable et difficile. L'étude sur Bède exégète et théologien est due à C. Jenkins (*Bede as Exegete and Theologian*, p. 152-200). Elle est aussi pleine d'intérêt. En fait, le théologien n'est pas étudié, mais seulement l'exégète. Il l'est avec application. M. J. aboutit à la même conclusion générale que M. Laistner, à savoir que Bède est tout autre chose qu'un compilateur : étroitement respectueux des anciens, il fait très personnellement son choix, et progressivement s'affranchit de leur tutelle. Au cours de son exposé M. J. soulève maints problèmes, notamment celui de l'authenticité du commentaire sur S. Jean (p. 195). A l'encontre de l'opinion fausse mais assez générale, il montre quelque scepticisme à son endroit. Le travail de W. Levison sur Bède historien (*Bede as Historian*, p. 111-151) est digne de ce savant, mais le sujet ne promettait pas, après l'introduction de Plummer, de grandes surprises. On lira avec profit les descriptions du milieu religieux et monastique de Bède (E. W. Watson, *The Age of Bede*, p. 39-59 ; A. H. Thompson, *Northumbrian Monasticism*, p. 60-101 ; Ch. Peers, *Montwearmouth and Jarrow*, p. 102-110) et l'histoire de sa vie — çà et là un peu hypothétique — narrée par C. E. Whiting (*The Life of the Venerable Bede*, p. 1-38). Quelques pages au sujet des récits miraculeux chez Bède (B. Colgrave, *Bede's Miracle Stories*, p. 201-229) et une notice insuffisante sur les manuscrits de ses œuvres (M. R. James, *The Manuscripts of Bede*, p. 230-236) terminent un volume qui, sans être de capitale importance, constitue un noble et sérieux hommage au saint et savant moine, honneur de la nation anglaise. B. C.

1181. Ph. Schmitz. *Notes sur l'homiliaire Ms Berlin Bibl. État lat. fol. 756.* — Rev. bénéd. 45 (1933) 353.

Rectification d'une notice de F. Schillmann sur *Berlin Goerres 86*. Cet

auteur croyait avoir rencontré un texte plus long de l'homélie XLIX de Bède. Après vérification, il s'agit simplement d'une partie de l'homélie LVIII accidentellement soudée au texte. M. C.

1182. C. W. JONES. *Bede and Vegetius.* — Class. Rev. 46 (1932) 248-249.

1183. G. MACDONALD. *Bede and Vegetius.* — Class. Rev. 47 (1933) 124.

L'inlassable effort de Bède pour se documenter aux bonnes sources l'a fait se procurer et utiliser vers la fin de sa vie, l'*Epitoma rei militaris* de Vegetius.

M. Macdonald n'apporte à l'article de M. Jones qu'une insignifiante correction. B. C.

1184. G. OSTROGORSKY. *Les débuts de la Querelle des Images.* — Études sur l'histoire et sur l'art de Byzance. Mélanges Ch. Diehl (Paris, E. Leroux, 1930 ; 2 vol. in 4, XXXI-308 et 247 p.) I, 235-255.

M. O., bien connu par ses études sur la querelle des images, défend vigoureusement et, semble-t-il, avec succès, l'authenticité de deux lettres importantes de Grégoire II à l'empereur Léon III (Jaffé 2180 et 1282), conservées en grec et regardées assez généralement — sauf quelques exceptions pour la seconde — comme apocryphes. M. O. réfute les arguments des adversaires, notamment en proposant, sur la base de *Vienne Th. gr. 272*, un certain nombre de corrections qui rendent le texte de la première lettre plus acceptable. Il va même jusqu'à insinuer que les deux auraient été altérées déjà lors de la traduction. Ce qui rend la reconstitution du texte original désespérée. M. C.

1185. E. CASPAR. *Papst Gregor II. und der Bilderstreit.* — Zeitschr. Kirchengesch. 52 (1933) 29-89.

Reprend dans son ensemble la question de l'authenticité des deux lettres de Grégoire II, examinée recemment par G. Ostrogorsky (voir *Bull.* II, nº 1184). S'appuyant sur leur contexte historique et leurs rapports littéraires avec d'autres lettres du même Grégoire et du Patriarche Germain, il conclut avec certitude qu'elles sont authentiques. Il doute également qu'une reconstitution critique de la teneur originale soit possible, mais croit cependant que dans bien des cas le travail de remaniement se laisse déceler. En appendice (p. 72-89), il édite les deux lettres d'après *Vat. Pal. gr. 308*, qui est le plus ancien manuscrit (Xe-XIe s.) et n'a pas encore été utilisé jusqu'ici. M. C.

IXe s. **1186.** E. CASPAR. *Das Papsttum unter frankischen Herrschaft.* — Zeitschr. Kirchengesch. 54 (1935) 132-264.

Avant d'être enlevé si brusquement par la mort, M. C. avait déjà conduit le 3e volume de son histoire de la papauté jusqu'au IXe siècle. On a pieusement recueilli ces dernières pages, et les voici publiées. Les notes seulement n'étaient pas au point, on s'est donc contenté de reproduire celles qui avaient un caractère documentaire.

M. C. examine d'abord la situation créée par la «donation de Constantin». L'idée des deux puissances s'en trouve altérée : la spirituelle en devenant temporelle n'a qu'un but, rester autonome et indépendante de toute autre puissance terrestre. But imparfaitement atteint : la séparation avec Byzance ne fut pas complète. Elle n'était pas une rupture.

La politique d'Hadrien I fait le principal objet de l'article. Elle doit être étudiée principalement à propos de la délicate et compliquée affaire iconoclaste. Le génie et l'autorité croissante de Charlemagne ont obligé le pape à beaucoup de fermeté. Il a réussi, dit C., à maintenir une attitude « qui n'est pas indigne des grandes traditions de la papauté antique » (p. 211). Le point de vue du roi des Francs était très opposé à Nicée ; on le voit dans les *Libri carolini*. Hadrien a su défendre une doctrine plus équitable. L'histoire lui donne raison, malgré l'échec de sa tentative de « garder pour S. Pierre une position intermédiaire entre les deux grands États d'Orient et d'Occident. »

Le pape Léon III voit se créer l'empire d'Occident. L'Église, qui s'était tournée vers les Francs pour se libérer du césaropapisme des empereurs byzantins, ne se trouve-t-elle pas assujettie à ceux qu'elle avait protégés ? Le pape fait un peu figure de « métropolitain de l'empire franc ». M. C. répond avec justesse (p. 254) qu'il est prématuré de formuler un jugement. La situation politique est instable et l'empire ne connaît pas ses voies. Les bouleversements qui suivent la mort de Charlemagne vont tout arrêter et obliger à tout reprendre.

L'exposé de M. C. est toujours extrêmement vivant et suggestif. Il a été accusé de partialité, et les accusations lui venaient en même temps des sources les plus opposées. Son dernier écrit me paraît témoigner une fois de plus, au contraire, d'un passionné souci d'objectivité. C'est la louange suprême que M. R. Holzmann déposait sur sa tombe lors de la séance commémorative à l'Université de Berlin (cf. *ibid.*, p. 121). Elle est, à notre avis, la justice même. Se tenir toujours au-dessus des préjugés n'est pas chose aisée. Honneur à celui qui s'y efforce loyalement. B. C.

1187. P. FOURNIER. *Quelques observations sur l'histoire des ordalies au moyen âge.* — Mélanges G. Glotz (Paris, Presses Universitaires, 1932 ; 2 vol. in 8, I-XXVII et 1-459, 460-941 p.) I, 367-376.

Vues intéressantes sur les causes du succès, de la persistance et de la disparition des ordalies. Elles sont illustrées par quelques textes (de cartulaires) nouvellement découverts et signalés à l'auteur par M. Petot. Les ordalies, dont les origines sont barbares, se sont imposées au moyen âge tant ecclésiastique que laïque en raison de la grande difficulté qu'offrait

à des hommes peu cultivés encore l'établissement de la preuve judiciaire. A l'époque carolingienne la pratique a déjà pour elle une longue tradition et ce n'est qu'à Lyon et à Rome (Agobard, Nicolas I, Étienne V) qu'on ose s'y attaquer. Il est à noter que les collections canoniques d'origine ou d'inspiration romaine ignorent délibérément l'ordalie. C'est que le droit romain n'avait que faire de ces superstitions, pas plus, au reste, que l'esprit chrétien. Yves de Chartres le reconnaît théoriquement au début du XIIe siècle, mais, étant « homme de gouvernement » et ayant « à compter avec les nécessités de la vie », estime M. F. (p. 374), il n'y renonce pas en pratique. La position romaine resta ferme, mais les documents montrent que, malgré cela, le XVIe siècle connut encore de nombreux cas, plus spécialement de duel judiciaire. M. C.

1188. C. ERDMANN. *Ein karolingischen Konzilsbrief und der Fürstenspiegel Hinkmars von Reims.* — Neues Archiv 50 (1933) 108-134.

M. E. introduit et édite trois pièces laissées par feu G. Laehrs et empruntées à *Paris Nat. nouv. acq. lat. 1632* (IXe- Xe s.). Ce sont : vingt-quatre *Capitula diversarum sententiarum pro negociis rei publicae consulendis* (f. 78v-89v) ; une lettre conciliaire (f. 89v-91r) ; une autre série de *Capitula* (f. 91r-99v). Le ms contient également un fragment de l'*Institutio regia* de Jonas d'Orléans (f. 72r-78v) que M. J. Reviron ignore dans son édition (voir *Bull.* I, no 566). Les trois pièces appartiennent à l'époque carolingienne. Seule la première nous intéresse ici. M. E. lui découvre des rapports frappants avec le *De persona regis et regis ministerio* de Hincmar de Reims, dont elle semble être la source. Les deux écrits ont en commun le texte même de 18 et le contenu de 3 des 24 *capitula*, outre la correspondance assez générale des titres. Les *capitula* semblent pouvoir être datés du temps de Louis le Pieux, mais M. E. n'ose décider s'ils se rattachent à quelque concile ou à Jonas d'Orléans. M. C.

1189. A. WILMART O. S. B. *L'admonition de Jonas au roi Pépin et le florilège canonique d'Orléans.* — Rev. bénéd. 45 (1933) 214-233.

Indépendamment de M. Erdmann (voir *Bull.* II, no 1188) dom W. étudie le ms *Paris Nat. nouv. acq. lat. 1632*, dont il fournit une description et une analyse des plus précieuses (avec édition de quelques fragments). Pour ce qui est de la pièce qui nous intéresse ici (*Capitula diversarum sententiarum pro negociis rei publicae consulendis*), dom W. la compare, lui aussi, minutieusement avec Hincmar et Jonas et, sans s'interdire de penser au premier comme auteur possible des *Capitula*, incline « à reconnaître dans les membres épars du florilège venu d'Orléans un répertoire et, tout ensemble, un dossier » formé par les soins de Jonas. Notons que dom W. se montre justement sévère pour l'édition (non pour l'introduction) du *De institutione regia* (lire : *Ammonitio Ionae episcopi*

ad Pippinum) par J. Reviron (voir *Bull.* I, n° 566). Une série de corrections est donnée p. 217-218. M. C.

1190. B. Altaner. *Zur Kenntnis des Hebräischen im Mittelalter.* — Biblische Zeitschr. 21 (1933) 288-308.

Étude tendant à donner une opinion plus avantageuse de la connaissance de l'hébreu au moyen âge. Depuis Paschase Radbert jusqu'à la fin du XIVe siècle, M. A. compte une cinquantaine de cas avérés, dont quelques-uns ne sont pas purement individuels. M. C.

1191. A. Wilmart O. S. B. *Une source carolingienne des catéchèses celtiques.* — Rev. bénéd. 45 (1933) 350-351.

Dom J. Huijben a constaté que la première des « catéchèses celtiques » publiées par dom W. dans ses récents *Analecta Reginensia*, utilise de très près Paschase Radbert (*Expositio in Matthaeum* et *De corpore et sanguine Domini*). Dom W. élargit en conséquence le champ littéraire exploité par l'auteur et recule le *terminus post quem* de son activité.

M. C.

1192. H.-X. Arquillière. *Saint Grégoire VII.* Essai sur sa conception du pouvoir pontifical (L'Église et l'État au moyen âge 4). — Paris, J. Vrin, 1934 ; in 8, xxiv-599 p. Fr. 60. XIe s.

L'histoire des idées ne peut pas être séparée de celle des événements proprement historiques. Ce principe domine tout le travail de M. A. Étude doctrinale, elle est également étude historique de là que le chapitre sur l'élévation au pontificat et les premiers actes de Grégoire VII s'intitule : *Les premières manifestations de la pensée pontificale*, celui qui rapporte les grands événements du pontificat : *L'évolution de la pensée grégorienne.* Une fois cette pensée grégorienne fixée, l'auteur en cherche les sources, la replace dans l'atmosphère intellectuelle de l'époque telle qu'elle se révèle dans les écrits des controversistes et des historiographes. Les trois derniers chapitres s'intitulent : *La personnalité de Grégoire VII*, *Le triomphe posthume de la doctrine grégorienne*, *Le déclin.*

M. A. insiste sur certaines idées fondamentales qui doivent aider à comprendre et apprécier la pensée et l'activité de Grégoire VII. Le pape ne cherche qu'une chose : le salut du monde. Sa spiritualité domine sa politique. Le pape s'inspire d'idées ambiantes que M. A. résume par ce qu'il appelle l'augustinisme politique (cf. *Bull.* II, n° 1172). Grégoire VII, après des tâtonnements dans la mise en pratique de sa doctrine poussera jusqu'au bout de ses conséquences la conception augustiniste de la justice. M. A. à l'encontre de nombreux historiens refuse de voir dans l'absolution de Canossa la restitution de la royauté à Henri IV. Nous ne pensons pas qu'il aura convaincu ses lecteurs.

Le chapitre sur les sources de la pensée grégorienne est d'un réel intérêt. Le Nouveau Testament est la source principale de la pensée de Grégoire VII. M. A. relève l'esprit d'amour et de force que Grégoire VII y a puisé. Le mot de justice est si fréquent dans les écrits grégoriens qu'il demandait une étude particulière. L'auteur conclut que le concept de justice chez Grégoire VII correspond à celui de S. Paul. La tradition patristique n'a sur la pensée grégorienne « qu'une influence confirmatrice ».

L'expression « atmosphère intellectuelle de l'époque » est assez large pour que M. A. y puisse étudier des pré-grégoriens comme Pierre Damien et le cardinal Humbert et des post-grégoriens comme tous les chroniqueurs henriciens. Notons que M. A. rejette l'interprétation de M. Rivière qui ne voit chez Pierre Damien que l'affirmation du pouvoir spirituel du pape ; notons qu'il préfère ne plus distinguer entre un groupe lorrain dont les tendances diffèrent de celles d'un groupe italien de réformateurs. Le triomphe posthume de la doctrine grégorienne tout imprégnée d'augustinisme politique se fera sentir dans la formation de la théorie des deux glaives, chez Innocent III et chez Innocent IV.

Cette savante étude jette une lumière nouvelle sur plusieurs aspects de la doctrine grégorienne. Le lecteur hésite à suivre toujours l'auteur qui voit dans l'augustinisme politique la clé de tous les problèmes soulevés autour de la personne et de la doctrine de Grégoire VII.

J. L.

1193. W. J. PHILBIN. *The Scholastic Teaching on the Nature of Charity.* — Irish eccles. Record 42 (1933) 20-46.

Passe rapidement en revue les principaux théologiens du moyen âge depuis saint Anselme jusqu'au XVIe siècle. Saint Thomas surtout retient l'attention. L'exégèse de M. Ph. est plutôt synthétique et n'offre rien de bien nouveau. M. C.

XIIe s. **1194.** P. DAVID. *Un disciple d'Yves de Chartres en Pologne : Galon de Paris et le droit canonique.* — La Pologne au VIIe Congrès international des sciences historiques (Varsovie, Soc. Polonaise d'Histoire, 1933 ; 2 vol. in 8, 443 et 310 p.) I, 99-113.

La bibliothèque de Cracovie et celle de Gniezno possèdent chacune un manuscrit du XIIe siècle contenant un exemplaire de la *Tripartita* d'Yves de Chartres. M. D. décrit ces manuscrits qu'il a personnellement examinés. Celui de Cracovie contient également un martyrologe de Reims et Cambrai antérieur à 1060. Comment cette collection a-t-elle pénétré de si bonne heure en Pologne ? Elle doit avoir été apportée en 1103 par le légat pontifical Galon, évêque nommé de Beauvais, plus tard évêque de Paris, disciple et ami d'Yves de Chartres. L'auteur ne nous dit pas si cette collection eut une influence sur les doctrines religieuses en Pologne. Mais sa présence en ce pays est à retenir. J. L.

1195. A. Wilmart O. S. B. *Le Tractatus theologicus attribué à Hildebert.* — Rev. bénéd. 45 (1933) 163-164.

Le *Tractatus theologicus*, édité dans PL 171, 1067-1150, d'après un ms de Lyre (aujourd'hui *Evreux 38*, XIIe s.), n'est qu'un exemplaire incomplet de la célèbre *Summa Sententiarum*. C'est donc à tort qu'il a été considéré, récemment encore par M. Manitius, comme une œuvre d'Hildebert de Lavardin. M. C.

1196. A. Wilmart O. S. B. *Opuscules choisis de Hugues de Saint-Victor.* — Rev. bénéd. 45 (1933) 242-248.

Très intéressante contribution à l'étude de la tradition manuscrite d'une œuvre qui a grand besoin, comme le fait remarquer dom W., d'être rééditée. L'important ms *Vat. Reg. 167* (vers le milieu du XIIe s.) contient une série de quinze opuscules sous le titre : *Incipit Libellus diversorum tractatuum magistri Hugonis.* Dom W. en donne les *incipit* et *explicit* avec références à l'édition, sauf pour III (*De sacramento corporis Christi*), très court, qui est donné en entier et, tel quel, inédit (cf. *De sacramentis* II, 8, 7 et 8). Dom W. compare le contenu de notre ms avec les listes d'opuscules de *Laon 173*, *Vat. Pal. 300*, *Oxford Merton Coll. 13*. qui lui sont étroitement apparentées. En terminant, il signale quelques mss du *De quinque septenis* et rappelle l'attention sur *Paris. Maz. 717* qu'il conviendrait d'étudier avec soin. M. C.

1197. W. Williams. *Saint Bernard of Clairvaux* (Publications of the University of Manchester, Historical Series 69). — Manchester, University Press, 1935 ; in 8, xxxviii-423 p. et 15 pl. Sh. 25.

Depuis Vacandard on n'avait plus cherché à présenter dans toute son ampleur la figure de S. Bernard. M. W. s'est longuement préparé à le faire. Il a collaboré à une édition du *De diligendo Deo* et du *De gradibus humilitatis*, étudié la mystique de S. Bernard (cf. *Bull.* I, nº 904) et dans ses *Studies in St. Bernard of Clairvaux* il examinait certains problèmes historiques ou littéraires. L'œuvre ainsi lentement mûrie paraît aujourd'hui, admirablement présentée, avec un luxe de gravures et de cartes qui la rend plus attrayante encore.

C'est une biographie. Passant rapidement sur la jeunesse de Bernard, l'auteur en vient vite à sa vocation puis à la fondation de Clairvaux, à son expansion, à son extraordinaire fécondité. L'aperçu sur les fondations de Clairvaux de 1136 à 1153 est d'une belle érudition.

L'œuvre extérieure de S. Bernard est alors abordée. D'abord son action dans le schisme romain, puis dans les multiples causes épiscopales où il eut à intervenir, enfin dans les conflits religieux du royaume.

Le chapitre suivant sur les rapports du saint avec les autres familles religieuses est plus doctrinal, mais toujours le point de vue historique demeure dominant ; dans un appendice reporté à la fin du volume,

M. W. a traité moins brièvement des démêlés avec Pierre le Vénérable.

L'exposé de la pensée de Bernard sur le Saint-Siège et ses pouvoirs est beaucoup plus attentif. M. W. a conscience que l'immense influence du conseiller d'Eugène III dans les affaires religieuses de l'Europe entière obligeait davantage à scruter ses principes en fait de politique ecclésiastique : c'est, sans défaillance, dit-il, celle de Grégoire VII.

L'action extérieure de Bernard atteint son plus étonnant moment lors de la seconde croisade : quand on considère ses promoteurs on se rend compte que le seul vrai ouvrier de cet instable édifice fut l'abbé de Clairvaux.

Du point de vue où nous nous plaçons, le ch. 13 du livre, sur « la théologie des écoles », est le plus important. M. W. y examine les controverses théologiques de Bernard avec Abélard et Gilbert de la Porrée.

Après les études récentes de Sikes et de Lasserre, l'exposé de la première était facilitée. M. W. s'y montre très favorable à S. Bernard. Il y a, dit-il, un peu de roman dans la construction psychologique de Lasserre. Malheureusement superficiel reste l'examen doctrinal et, conséquemment, le jugement d'un cas si difficile. L'information elle-même est insuffisante. Je signale en particulier, au sujet des *Capitula*, le silence sur la thèse de Meyer et sur l'article — décisif, semble-t-il, — de J. Rivière (dans *Rech. Théol. anc. méd.* 5, 1933, p. 5-22 ; cf. *Bull.* II, nº 246). Au sujet de Gilbert de la Porrée il faut faire, en les accentuant, les mêmes réserves. Il est surprenant qu'on n'utilise ni ne cite l'étude capitale de A. Landgraf sur la doctrine de Gilbert (dans *Zeitschr. kath. Theol.* 54, 1930, p. 180-213 ; cf. *Bull.* I, nº 384). La biographie, il est vrai, ne comporte pas le traitement approfondi des idées.

M. W. dans un des appendices (nº IV, p. 383-385) parle de la lettre aux chanoines de Lyon sur l'immaculée conception. Il y donne les indications voulues, renvoie aux bonnes sources et ses observations sur la doctrine sont justes et fines. B. C.

1198. A. RAUGEL. *La doctrine mariale de saint Bernard.* Thèse. — Paris, Éditions Spes, [1935] ; in 12, 215 p.

1199. P. AUBRON S. J. *La mariologie de saint Bernard.* — Rech. Sc. rel. 24 (1934) 543-577.

La thèse du P. R. est composée avec méthode et clarté. Il la divise en deux parties : Marie et Dieu, Marie et les hommes.

Marie et Dieu, c'est toute la doctrine de la grâce en la Vierge, de sa maternité divine, de son Assomption. Au XIIe siècle aucune originalité de pensée n'est plus à attendre dans ce domaine, hormis pour la question de l'immaculée conception. Elle est traitée par le P. R. avec netteté et jugement. La conclusion que Bernard attribue à la Vierge la souillure originelle est déduite sans hésitation. Toutes les autres interprétations seront brièvement mais solidement écartées. L'échappatoire de la distinction entre conception active et passive (p. 45) aurait cependant dû être réfutée plus précisément : « Cette distinction n'existait pas de son temps, ou du moins elle n'était pas d'un usage général »

(p. 47) est trop vague. L'esquisse historique de la fête ne mentionne ni n'utilise les recherches de E. Bishop.

Dans la seconde partie — Marie et les hommes — la question importante est celle de la médiation. Le traitement en est attentif mais, à certains points décisifs, un peu lâche. La part de Marie dans la distribution de la grâce serait double (p. 253) : la Vierge est la voie par laquelle nous devons aller à Jésus, elle est notre avocate. Mais que faut-il entendre par « voie » ou, suivant la métaphore célèbre, par « aqueduc » ? Est-ce autre chose que l'intercession ? Dans quel sens cette médiation est-elle « nécessaire » (p. 158) ? Nous touchons ici à la lacune essentielle de ce volume : sa documentation est insuffisante et insuffisamment analysée. Sur la médiation mariale dans S. Bernard l'étude adéquate est encore à faire.

La contribution du P. A. à la mariologie de S. Bernard est plus modeste : un article de revue, mais de pensée ferme. La question de l'immaculée conception est ramassée en deux excellentes pages (563-564), où tout le nécessaire est dit et ramené à son principe : la doctrine augustinienne de l'essence du péché originel dans la concupiscence. C'est ce même principe qui conduit S. Bernard à affirmer avec tant de force que Jésus ne pouvait naître que d'une vierge (p. 557). Au sujet de l'Assomption, le P. A. fait observer que Bernard ne parle jamais explicitement qu'elle fut corporelle, encore que tout indique qu'il partageait cette croyance (p. 568). Enfin, sur la médiation, le P. A. se contente de quelques textes relatifs à l'universelle intercession (p. 570-572). B. C.

1200. M. Wyszynski. *De Gratiani iure matrimoniali ex operibus S. Augustini deprompto.* — Collectanea theologica 12 (1931) 129-152.

Gratien emprunte une bonne part de ses théories sur le mariage à S. Augustin. M. W. se pose les questions : quelle est exactement cette part et Gratien a-t-il, en cas d'emprunt, bien interprété sa source ? Pour la majorité des problèmes Gratien suit et interprète bien S. Augustin, mais dans certains cas il n'en a qu'une connaissance fragmentaire. L'exemple le plus intéressant est le problème de la cause efficiente du mariage. S. Augustin admet que le consentement seul fait le mariage ; Gratien introduit la distinction de mariage *initiatum* (*per consensum*) et mariage *perfectum* (*per copulam*). De là découlent des conséquences divergentes quant à l'indissolubilité.

Cette étude aurait gagné en originalité si l'auteur avait recherché par quel intermédiaire Gratien a eu connaissance de S. Augustin. J. L.

1201. A. Wilmart O. S. B. *Grands poèmes inédits de Bernard le Clunisien.* — Rev. bénéd. 45 (1933) 249-254.

Dom W. publie des fragments de quatre pièces trouvées par lui dans *Vat. Reg. 134* (f. 29-61). Le dernier est daté et signé par son contenu : *Eugenio pape... Bernardus...* Les quatre pièces sont sans doute du même

auteur qui paraît être Bernard le Clunisien (vers 1150). La première (introduction en prose, corps en vers) est un *Liber de trinitate et de fide catholica* ; la seconde (même genre littéraire) un *Liber de castitate servanda* ; la troisième et la quatrième, sans titre, sont intitulées par dom W. *Libri Regum metrificati* et *Liber de octo vitiis*. M. C.

1202. M. INGUANEZ O. S. B. *I codici cassinesi 386 e 388*. — Bibliofilia 37 (1935) 221-224.

Dom I. a découvert dans *Mont-Cassin 386*, f. 57-87, un fragment assez considérable des *Sententiae* d'Omnebene, à ajouter au seul exemplaire connu de *Naples Naz. VII. C. 43*, où d'ailleurs l'ordre des questions est différent. Le ms *388* du Mont-Cassin contient les *Sermones in Psalmos* que le P. A. Callebaut a restitués à Jean d'Abbeville (cf. *Bull.* II, nº 139), ce qui porte à 16 le nombre de mss connus de l'ouvrage attribué jusqu'en ces derniers temps à S. Antoine de Padoue. O. L.

1203. D. DE WILDE O. Cist. *De beato Guerrico abbate Igniacensi eiusque doctrina de formatione Christi in nobis*. Dissertatio. — Westmalle, Typis Abbatiae, 1935 ; in 8, XVI-203 p.

Le P. De W. vient d'attirer opportunément l'attention sur un disciple de S. Bernard. Il s'agit de Guerric, abbé d'Igny, né à Tournai vers 1070-1080, disciple d'Odon de Tournai, écolâtre à son tour vers 1112, converti à la vie cistercienne à Clairvaux peu avant 1125, élu abbé d'Igny en 1138, mort vers 1157. Il ne reste de lui que des *Sermones per annum*, conservés en de nombreux mss, édités plusieurs fois, reproduits dans PL 185, 11-220. Un petit traité *De languore animae amantis* reste inédit, conservé dans *Bruges Grand Séminaire 88/179*, que le P. De W. édite en appendice ; canevas de sermon sans doute, assez peu important.

Le P. De W. s'attache à la doctrine de Guerric sur le Christ, non seulement cause exemplaire, mais aussi cause efficiente de sa propre vie en nous, écho de la doctrine paulinienne du corps mystique. Marie forme le Christ en nous, étant à la fois mère et médiatrice. Le progrès de la vie du Christ en nous est conçu à la manière d'une illumination, par la foi d'abord, par la science spirituelle ensuite, et enfin par la sagesse ou contemplation. La théorie s'inspire visiblement de S. Augustin et de S. Bernard.

Comme la doctrine est disséminée au cours de sermons, sans dessein de spéculation théologique proprement dite, il était malaisé de la systématiser ; mais la lecture de nombreux extraits présentés par le P. De W. corrige ce qu'il y a toujours d'un peu artificiel dans toute synthèse d'une pensée plus intuitive que discursive. Grâce au travail du P. De W., Guerric d'Igny prend place honorable, sans toutefois les égaler, à côté des Aelred de Riévaux, Guillaume de Saint-Thierry et autres mystiques cisterciens du XIIe siècle. O. L.

1204. B. Smalley. *Master Ivo of Chartres.* — Engl. hist. Rev. 50 (1935) 680-686.

Melle S. apporte quelques utiles précisions sur Yves de Chartres, disciple de Gilbert de la Porrée, et sur son Commentaire des Psaumes, conservé en entier dans *Paris Nat. lat. 2480* et incomplètement dans *12002* et *14404* de la même bibliothèque. Ce maître est cité par Petrus Cantor, Prévostin et un anonyme : il a dû être contemporain de Pierre Lombard et de Robert de Melun. O. L.

1205. H. Liebeschütz. *Hildegard von Bingen und die Kulturbewegung des 12. Jahrhunderts.* — Histor. Zeitschr. 146 (1932) 497-500.

Brève note sur les sources d'inspiration d'Hildegarde. M. L. estime que les écrits d'Hildegarde sont le fruit, plus de la tendance des contemporains à systématiser et à symboliser la pensée que de l'ambiance bénédictine. Nous croyons qu'il a raison. Cependant, l'influence bénédictine est sensible, elle aussi, à travers toute l'œuvre. M. C.

1206. A. Landgraf. *Die Stellungnahme der Frühscholastik zur wissenschaftlichen Methode des Petrus Lombardus.* — Collect. franscisc. 4 (1934) 513-521.

Dans la glose sur les Sentences du Lombard de *Troyes 1206*, qu'il a longuement étudiée (cf. *Bull.* II, n° 987), M. L. relève ici les textes relatifs à l'identité, prônée par le Lombard (l. I d. 10 et 17), entre la charité et le Saint-Esprit, d'autres textes encore pour montrer que le Maître des Sentences avait mal saisi la pensée de S. Augustin en cette matière. — Dans la collection de *quaestiones* conservées dans *Troyes 964* (cf. *Bull.* II, n° 984), M. L. épingle quelques textes d'un disciple du Lombard attestant que l'enseignement oral du maître n'était pas toujours identique à l'exposé du livre des Sentences. O. L.

1207. M. Grabmann. *Mittelalterliches Geistesleben.* Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik. Band II. — München, M. Hueber, 1936 ; in 8, xii-649 p. Mk. 23. XIIIes.

En 1926, Mgr G. rassemblait nombre de ses écrits antérieurs dans le tome I de son *Mittelalterliches Geistesleben.* C'est dans le même dessein qu'il vient de publier un tome II où, parmi ses travaux, il en choisit 25 qui, ici, pivotent autour d'un triple thème général : augustinisme, aristotélisme, averroïsme. Plusieurs sont antérieurs même à 1926, mais sont complétés et mis à jour : *Hilfsmittel des Thomasstudiums aus alter Zeit (Abbreviationes, Concordantiae, Tabulae)* publié en 1923 ; *Aegidius von Lessines*, de 1924 ; *Der « Liber de divina sapientia » des Jacobs von Lilienstein*, de 1917. Parmi les écrits postérieurs à 1926, certains sont

simplement reproduits : ceux sur les idées divines chez S. Augustin (cf. *Bull.* I, nº 465) ; sur un recueil de philosophie de la faculté des arts de la première moitié du XIIIe siècle (cf. *Bull.* II, nº 778) ; sur la prétendue doctrine de l'émanation attribuée à Albert le Grand (cf. *Bull.* II, nº 155) ; sur Jacques de Viterbe (cf. *Bull.* I, nº 593) ; et sur Remigio de' Girolami (cf. *Bull.* I, nº 336). D'autres ont été remaniés plus ou moins profondément et complétés grâce à de nouveaux matériaux ou de récents travaux : la théorie de S. Augustin sur la foi et la science (cf. *Bull.* I, nº 544), l'édition de l'opuscule *De summo bono* de Boèce de Dacie (cf. *Bull.* II, nº 95), l'averroïsme de Taddeo de Parme (cf. *Bull.* I, nº 655), le ms de Stuttgart du cours inédit d'Albert le Grand sur l'Éthique à Nicomaque (cf. *Bull.* II, nº 916), les traductions de Proclus par Guillaume de Moerbeke (cf. *Bull.* I. nº 844), le thomisme de Bernard d'Auvergne (cf. *Bull.* II, nº 97), la *Lectura Thomasina* de Guillaume Godin, Helwicus Theutonicus, le thomisme du cardinal Cajetan, et surtout l'étude sur l'influence d'Albert le Grand (cf. *Bull.* I, nº 25) qui est entièrement remaniée et considérablement enrichie (p. 324-412). D'autres travaux enfin, au nombre de 6, sont publiés ici pour la première fois. Deux d'abord d'allure plus générale : *Der Einfluss des heiligen Augustinus auf die Verwertung und Bewertung der Antike im Mittelalter* (p. 1-24) où Mgr G. établit la connaissance que S. Augustin avait de l'antiquité, l'estime qu'il en concevait et, par celle-ci, le jugement de valeur que le moyen âge a porté sur l'antiquité gréco-latine ; *Aristoteles im Werturteil des Mittelalters* (p. 63-102) où sont retracées, depuis le XIIe siècle jusqu'à la Renaissance, les alternatives d'estime et de défaveur par lesquelles passa Aristote et où l'on trouvera, pour le XIVe et le XVe siècle, des documents inédits d'un haut intérêt. Les autres travaux sont plus limités : *Kaiser Friedrich II. und sein Verhältnis zur aristotelischen und arabischen Philosophie* (p. 103-137) où est précisée la position de Frédéric II vis-à-vis de la philosophie grecque et arabe, et l'essor qu'il donna, à sa cour, aux traductions des philosophes arabes, spécialement d'Averroès, grâce à Michel Scot ; *Die Aristoteleskommentatoren Adam von Bocfeld und Adam von Bouchermefort* (p. 138-182) où, après l'inventaire d'un matériel considérable, sont fixés les commentaires de l'un et de l'autre : Mgr G. hésite à en faire un seul et même personnage; mais, en appendice, p. 614-615, il se range plutôt à l'avis affirmatif du P. Pelster et du P. Salman ; *Der Bologneser Averroist Angelo d'Arezzo* (p. 261-271) où Mgr G. décrit les questions disputées et les commentaires sur Aristote du professeur de Bologne et souligne l'averroïsme de sa théorie sur l'unité et l'éternité de l'intellect agent ; enfin *Ein spätmittelalterlicher Pariser Kommentar zur Verurteilung des lateinischen Averroïsmus durch Bischof Stephan Tempier von Paris (1277) und zu anderen Irrtumslisten* (p. 272-286), étude d'un écrit du XVe siècle, consigné dans *Clm 28126*, analysé en lui-même et dans ses sources.

On saura gré à Mgr G. non seulement d'améliorer de la sorte nombre d'études déjà fort remarquables, mais aussi de poursuivre de manière si heureuse sa vaste enquête sur l'aristotélisme et l'averroïsme latins depuis le XIIIe siècle jusqu'aux temps de la Renaissance. O. L.

1208. G. HJORT. *Theological Schools in Medieval England.* — Church Quart. Rev. 116 (1933) 201-218.

Étude d'ensemble sur les écoles cathédrales en Angleterre au moyen âge. Les documents cités par M. H. montrent que, dès la première moitié du XIIIe siècle, on les trouve répandues dans toute l'Angleterre. Elles étaient dirigées par le Chancelier (qui était maître en théologie) ou par son délégué (au moins bachelier). On y commentait l'Écriture, les Sentences, le *Corpus Iuris* et les actes des conciles locaux ; sans doute y étudiait-on aussi la théologie pastorale. Les étudiants appartenaient en règle générale au personnel même de la cathédrale. M. C.

1209. J. C. RUSSEL. *Alexander Neckam in England.* — Engl. hist. Rev. 47 (1932) 260-268.

M. R. jette quelque lumière sur la carrière d'Alexandre en Angleterre, comme maître à Oxford et comme chanoine à Cirencester. Dans un appendice est donnée la liste d'ouvrages d'Alexandre, compilée par Geoffrey dans *Cambridge Univ. Gg VI 42.* M. C.

1210. E. FRANCESCHINI. *Aristotele nel Medioevo latino.* Estratto dagli Atti del IX Congresso Nazionale di Filosofia, Padova, 20-23 Settembre 1934. — Padova, Tipografia del Seminario, 1935 ; in 8, 19 p.

M. F., chargé d'inventorier les mss italiens en vue du *Corpus Philosophorum Medii Aevi* et de poursuivre les travaux du regretté Mgr G. Lacombe, nous dit où en est le travail d'édition et fournit le bilan des découvertes réalisées au sujet de l'*Organon*, de la Métaphysique et de quelques autres ouvrages d'Aristote. A signaler spécialement ici que M. F. se dit en mesure d'établir que Guillaume de Moerbeke a retouché, légèrement d'ailleurs, la traduction intégrale de l'Éthique faite par Robert Grosseteste. M. F. nous apprend aussi qu'il a existé une traduction des livres I et II de la Politique, antérieure à celle de Guillaume de Moerbeke. O. L.

1211. F. M. HENQUINET O. F. M. *Vingt-deux questions inédites d'Albert le Grand dans un manuscrit à l'usage de S. Thomas d'Aquin.* — New Scholast. 9 (1935) 283-328.

Comme on le sait (cf. *Bull.* II, nº 1100), le P. H. a pu attribuer à Albert le Grand la question *De sensibus corporis gloriosi* de *Vat. lat. 781*, f. 18va-20va. Cette heureuse trouvaille lui permet d'attribuer au même auteur nombre de questions qui occupent le début de ce même ms. Et tout d'abord le groupe des questions, f. 9ra-23ra, qui encadrent la question susmentionnée, à savoir : *de prophetia, de raptu, de visione Dei in patria, de dotibus sanctorum, de sensibus corporis gloriosi, de aureola, de poena*

parvulorum : la question *de prophetia* se trouve annoncée comme future au livre IV du Commentaire sur les Sentences, d. 32 ; elle va donc rejoindre la question *de sensibus corporis gloriosi* que le P. H. a prouvé être postérieure au livre IV des Sentences. Un second groupe, f. 23ra-31vb, se rapporte aux péchés capitaux : *de luxuria, de vitiis capitalibus, de gula, de avaritia, de peccato originali*, une seconde question *de avaritia*, auquel il faut rattacher *de acedia* des f. 7va-8rb. La question *de gula* a été incorporée, avec quelques retouches, dans le livre IV du Commentaire sur les Sentences d. 33. On peut donc attribuer tout ce groupe à Albert. Et voici un troisième groupe, composé de deux tronçons : d'abord, f. 1ra-7va : *de primis motibus, de ratione superiori, de synderesi, de conscientia* ; ensuite, f. 35ra-38rb, *utrum anima sit ex traduce, de sensualitate et eius motibus, de inferiori et superiori portione rationis, de synderesi, de conscientia*. Le premier tronçon s'attribue à Albert, en raison de sa place ; quant au second, le P. H., après examen de quelques difficultés qu'on pourrait opposer, l'attribue de même à Albert.

L'authenticité des deux premiers groupes me paraît suffisamment établie. Nous sommes ainsi en possession des questions *de vitiis* et *de peccatis* qu'Albert annonce à plusieurs reprises dans sa *Summa de bono* (*Bruxelles Bibl. roy. 603*, f. 17ra, 26va, 58va etc).

L'authenticité du 3e groupe paraît beaucoup plus problématique. Sans doute les questions des f. 1^{r}-7^{v} ont été discutées à Paris ; car c'est au f. 7ra qu'on trouve la mention de *Parisius*, rapportée par le P. H. p. 296 ; mais, après nouvelle confrontation des textes avec les textes parallèles d'Albert le Grand, nous persistons à penser que l'auteur de ce groupe dépend à la fois d'Alexandre de Halès et d'Albert le Grand. Quant aux questions des f. 35^{r}-38^{r}, voici les conclusions auxquelles nous arrivons, dont nous ne pouvons ici qu'amorcer la preuve. L'auteur paraît être différent de l'auteur du premier tronçon, mais il n'est pas davantage Albert. Il nous paraît dépendre à la fois d'Albert le Grand et de S. Thomas d'Aquin. Le texte sur la nature de la conscience, f. 38ra, édité par le P. H. p. 318, connaît l'exposé d'Albert comme le prouve la proposition : *cum in sinderesi sint universalia iuris, ut dicit Augustinus* (cf. la *Summa de homine* d'Albert, q. 71 a. 1, éd. BORGNET, t. 35, p. 593). De même dans la question *utrum in sensualitate possit esse peccatum*, f. 35va-36ra, il adopte la solution d'Albert sur l'indifférence des actes *secundum civilem* (texte édité dans *Archives Hist. doctr. litt. M. A.* 6, 1932, p. 169, l. 60-64 ; cf. le Commentaire d'Albert sur le livre II des Sentences, d. 40 a. 3, éd. BORGNET, t. 27, p. 631). Mais d'autre part, son exposé sur la nature de la conscience, tel qu'il est édité par le P. H. p. 318, semble bien dépendre littérairement de S. Thomas *C. Sent.* 2 d. 24 q. 2 a. 4, et même, en ce qui concerne le *decretum* de la conscience, être une explicitation personnelle du *per modum conclusionis cuiusdam* de S. Thomas. Quel est l'auteur de ce dernier groupe des f. 35^{r}-38^{r} ? Notons que ces questions sont insérées entre le *Quodl.* 7 de S. Thomas (Noël 1256 ou 1255) et le *Quodl.* 8, de l'année suivante. On ne peut songer à S. Thomas, non seulement à cause de la note du f. 38^{r}, rapportée par le P. H. p. 287, mais aussi à cause de sa doctrine sur l'indifférence des

actes, contraire à celle de S. Thomas. Mais on songera à un maître dominicain qui aura enseigné au cours des mois qui ont séparé les *Quodl.* 7 et 8 de S. Thomas : un maître dominicain enseignait à Paris de 1255 à 1257, Florent de Hesdin, dont malheureusement on ne connaît aucun écrit mais qui sans doute est visé par l'auteur des questions de *Paris Nat. lat. 15903*, f. 17vb : *Dubitatur consequenter de obstinatione demonum et de causis irremissibilitatis peccati eorum ; et de hoc satis habeo a magistro Florentio.* Je n'excluerais pas de ce groupe attribué provisoirement à Florent de Hesdin la question du f. 35ra, *utrum anima sit ex traduce.* Le P. H., p. 319, croit que cette question est visée, comme écrit antérieur, par Albert dans son Commentaire sur le livre II des Sentences, d. 18 a. 8 (éd. BORGNET, t. 27, p. 324-325). C'est cela même qui me fait hésiter. Car alors la question susdite serait antérieure à 1246 ; et sa présence dans le ms entre les *Quodl.* 7 et 8 de S. Thomas suggère plutôt les environs de 1255. Quoi qu'il en soit, si même on doit retirer à Albert les deux bouts du groupe f. 1-38, le mérite du P. H. est d'avoir révélé l'existence d'une quinzaine de questions disputées d'Albert, insoupçonnées jusqu'ici.

Un détail : dans l'édition, p. 320-321, du texte d'Albert sur la syndérèse, je lis, page 320 avant-dernière ligne, *terribili* au lieu *certibili* ; et p. 321 l. 19 et 28, *incommutabilibus* au lieu de *in communibus*. O. L.

1212. A. FRIES C. SS. R. *Um neue theologische Abhandlungen Alberts des Grossen.* — Angelicum 13 (1936) 60-92.

Le P. F. livre les résultats d'une enquête sur *Vat. lat. 781*, menée indépendamment du P. Henquinet (cf. *Bull.* II, n° 1211) et arrivant, comme celui-ci, à attribuer les questions des f. 1^{r}-31^{r} à S. Albert le Grand. Les deux exposés sur l'avarice sont d'un même auteur ; de même les questions *de poena parvulorum* et *de peccato originali.* Quel est cet auteur ? Le P. F. note d'abord que la question *de sensibus corporis gloriosi* est explicitement attribué à Albert dans *Karlsruhe Landesbibl. Aug. 32* ; heureuse confirmation du travail du P. Henquinet sur cette question (cf. *Bull.* II, n° 1100). De plus, la question *de peccato originali,* par ses affinités littéraires avec l'exposé d'Albert au livre II de son Commentaire des Sentences, ne peut appartenir qu'au saint docteur. Le P. F. ne s'attache pas aux questions des f. 1^{r}-7^{v}, mais il en admet l'authenticité ; au contraire il est défavorable à l'authenticité des questions des f. 35^{r}-38^{r}.

Le P. Henquinet avait déjà repéré la question *de sensibus corporis gloriosi* dans *Vat. lat. 4245*, f. 88ra-89vb. Le P. F. poursuit l'enquête dans ce même ms et apporte quelques arguments, que nous voudrions voir renforcés, pour attribuer à Albert les questions des f. 73ra-74va *de incarnatione, de ideis, de angelis, de intellectu* ; et la question des f. 76va-79ra *de igne qui precedet faciem iudicis* ; entre lesquelles se trouvent, f. 75ra-76va, 7 questions de christologie que le P. F. prouve être de Guerric de Saint Quentin. On a de bonnes raisons aussi, estime le P. F., pour attribuer à Albert le *principium* des f. 22va-24va. O. L.

1213. H. OSTLENDER. *Das Kölner Autograph des Matthäuskommentar Alberts des Grossen.* — Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins 17 (1935) 129-142.

Le Commentaire d'Albert le Grand sur S. Matthieu se trouve dans *Cologne Stadtarchiv W. f. 259.* M. O. en donne une description très attentive, indiquant les mutilations que le ms a subies. Les données de la tradition littéraire, l'examen de la graphie comparée à celle d'autographes connus d'Albert prouvent clairement que nous sommes en présence de l'autographe même d'Albert. Un passage transcrit permet de constater jusqu'à quel point le texte de nos éditions courantes s'en sépare. Fort à propos, M. O. reproduit en phototypie une demi-page du ms. O. L.

1214. B. GEYER. *Die ursprüngliche Form der Schrift Alberts des Grossen « De animalibus » nach dem Kölner Autograph.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, nº 986) I, 578-590.

H. Stadler, qui a édité le *De animalibus* d'Albert le Grand (BGPMA 15-16) d'après l'autographe de *Cologne Stadtarchiv W. 258 a,* n'avait pas suffisamment attiré l'attention sur la forme primitive de l'écrit telle qu'elle se révèle à une étude approfondie du ms. C'est ce que vient de faire excellemment M. G. Il résulte de l'enquête qu'Albert avait d'abord commencé la rédaction du *De natura et origine animae* à l'état d'ouvrage distinct, mais que bientôt il le considéra comme devant constituer le livre 20 du *De animalibus,* avec une introduction, restée jusqu'ici inédite, que M. G. publie en appendice. De même le *De principiis motus processivi* a été originairement conçu et rédigé comme livre 22 du *De animalibus* ; mais au début du livre 23, Albert s'est décidé à publier ces deux traités comme ouvrages distincts. M. G. montre ensuite que seuls deux mss (*Paris Nat. lat. 16169* et *Erlangen 133*) contiennent le *De animalibus* dans la forme que livre l'autographe. O. L.

1215. S. THOMAE AQUINATIS *In Metaphysicam Aristotelis commentaria,* cura et studio M.-R. CATHALA O. P. cum tabula analytica C. EGAN O. P. 3ª editio. — Taurini, Marietti, 1935 ; in 8, XII-798 p. L. 30.

Il convient de signaler ici, à défaut d'édition critique, le 3ᵉ tirage de l'édition que le P. C. a donnée, dès 1914, du Commentaire de S. Thomas d'Aquin sur la Métaphysique aristotélicienne. Le texte a été revu sur les anciennes éditions. Le résumé qui précède chaque *lectio* y prépare avantageusement. Une abondante table analytique facilite grandement l'exploitation du texte. O. L.

1216. E. AXTERS O. P. *Pour l'état des manuscrits des questions*

disputées de saint Thomas d'Aquin. — Div. Thom. (Piac.) 38 (1935) 129-159.

Le P. A. décrit l'état des questions disputées de S. Thomas d'Aquin dans 32 mss (dont 30 des bibliothèques de France et 2 de Belgique), complétant de la sorte et corrigeant nombre de catalogues, pour s'attacher spécialement au nombre des *peciae*. Il résulte de son enquête que la question *De unione Verbi incarnati* fut, presque dès le début, incorporée au groupe des diverses questions *De virtutibus*. Il en résulte aussi que l'on ne concevait pas de la même manière l'unité des questions : certains mss considèrent les questions et les sous-questions sur la même ligne, sans lien organique entre elles ; d'autres au contraire soulignent fortement l'unité du groupe par des titres : *Liber de veritate, Summa de veritate* ; d'autres prennent une attitude intermédiaire. O. L.

1217. R. LAUBENTHAL. *Das Verhältnis des heiligen Thomas von Aquin zu den Arabern in seinem Physikkommentar.* Inaugural-Dissertation. — Kallmünz, M. Lassleben, 1934 ; in 8, v-86 p.

M. L. s'attache au Commentaire de S. Thomas d'Aquin sur la Physique, qu'il place résolument après 1268, en vue d'établir l'attitude du saint docteur vis-à-vis de la philosophie arabe. Une première partie, d'allure plus générale, définit la position de S. Thomas commentateur à l'égard d'Aristote que visiblement il essaye de christianiser, d'Avicenne qu'il contredit, mais en termes assez modérés, d'Avempace cité rarement et plutôt corrigé que refuté, d'Averroès surtout, cité de multiples fois et, à la fin surtout de son Commentaire sur la Physique, contredit d'une manière assez violente. Dans une seconde partie, M. L. parcourt les grandes thèses de la physique aristotélicienne : les principes du devenir des êtres, la matière et la forme, l'acte et la puissance, le concept de nature complété par celui de hasard, la notion du temps, le concept de *creatio ex nihilo*, tous les problèmes relatifs au mouvement et au premier moteur, l'éternité du mouvement. Pour chacun de ces points, textes à l'appui, M. L. rappelle l'interprétation que les trois philosophes arabes ont donnée du texte du Stagirite et fixe d'une manière précise l'attitude de S. Thomas.

Étude consciencieuse qui fait ressortir la puissante personnalité du saint docteur, spécialement au livre VII de son Commentaire. Il est regrettable que M. L. n'ait pu consulter la pénétrante étude, *La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux* (*Rev. néoscol. Phil.* 36, 1934, p. 275-307), où M. A. MANSION établit comment, malgré son opposition à Averroès en des points où la foi se trouvait engagée, S. Thomas suit docilement le philosophe de Cordoue quand il s'agit d'interpréter la théorie aristotélicienne du temps. Au sujet de la date du Commentaire de S. Thomas, notons que M. MANSION, *Note sur les traductions arabo-latines de la Physique d'Aristote dans la tradition manuscrite* (*Rev. néoscol. Phil.* 36, 1934, p. 216-217) a établi que S. Thomas l'a rédigé au plus tard en 1270 ou dans les premiers mois de 1271.

O. L.

1218. E. J. SCHELLER. *Das Priestertum Christi im Anschluss an den hl. Thomas von Aquin.* — Paderborn, F. Schöningh, 1934 ; in 8, 448 p. Mk. 7.50.

M. S. doit avoir une grande érudition. Il a déjà conquis trois doctorats (« Dr med. et phil. et theol. ») et est peut-être en quête d'un grade supplémentaire en histoire qui enrichirait encore ses possibilités. Il veut une méthode, il l'expose : c'est très bien. Il ne l'applique pas toujours et c'est mieux encore, car il a sur « la subordination de la méthode historique aux critères théologiques » (p. 33) des idées qui pourraient inquiéter un peu. Au fait, la disposition des matières fait que cet ouvrage ressemble fort à un manuel de théologie. Pas à cause de la première partie (*Ideengeschichtliche Grundlegung*), — où s'exposent entre autres, et très utilement, les idées de médiation et de participation chez Platon, Aristote et S. Thomas, puis des considérations sur le concept de sacerdoce en général, — mais à cause des deux dernières. La deuxième distribue en deux sections : la doctrine révélée, puis son développement historique. Elle accumule ainsi les matériaux qu'une troisième partie ordonne dans la charpente d'une synthèse originale. N'est-ce pas la structure typique d'une bonne théologie : symbolique, histoire, synthèse? Mais la proportion même de ces trois sections (respectivement 12, 310 et 36 pages) indique que l'histoire est au premier plan, et la lecture de ce texte serré (on ne dit pas concis) montre que M. S. a su la traiter avec indépendance. C'est la section qui nous intéresse. On peut regretter que l'Écriture, les erreurs et la tradition soient étudiées séparément. C'est un dernier sacrifice à la théologie. La doctrine des Pères est exposée par trop rapidement : on ne leur accorde que trente pages dont un tiers à saint Augustin, le seul qui soit plus sérieusement traité. Cela ressemble trop à un florilège où les citations s'entassent sans examen véritable. Le résumé (p. 150-151) est tout-à-fait insuffisant. M. S. semble ne s'y être arrêté que par acquit de conscience. Tout son intérêt se concentre sur la scolastique, à tous ses étages, et surtout à S. Thomas. Mais ici l'étude est parfaite et, semble-t-il, neuve. M. S. la divise en trois parties : 1. Analyse des textes depuis le Commentaire des Sentences jusqu'à la Somme (IIIa q. 22 et 26) ; 2. Genèse des textes, où l'on voit le parti que S. Thomas tire de ses sources pour élaborer sa doctrine et la place qu'elle occupe dans la pensée contemporaine et où l'on montre qu'elle évolue insensiblement de la médiation ontologique à la médiation active, plus proprement sacerdotale ; 3. Enfin, synthèse qui décrit le développement de l'idée centrale et le rôle qu'elle joue dans la construction de la Somme. Le reste est réservé à la théologie moderne depuis S. Thomas et est traité à peine moins rapidement que la patristique.

A cause de tous les problèmes qu'elle pose et suppose, à cause des clartés qu'elle jette et qu'elle rassemble, cette pièce centrale du système chrétien méritait une étude approfondie. Celle de M. S. est la plus abondante et la plus encyclopédique. Dans telles de ses parties, elle est la plus fouillée et elle sera indispensable pour tout travail à venir. Mais l'insuffisance de certains développements, l'inutile prolixité de certains

autres (la double introduction n'est qu'un répertoire de lieux communs), une espèce de flasque de quelques idées rendent nécessaire un remaniement que les grandes qualités de cet ouvrage font souhaiter. B. R.

1219. J. PÉGHAIRE. *Note sur l'« Intellectus principiorum » d'après les Commentaires sur les Sentences.* — Rev. thom., n. s. 18 (1935) 659-666.

L'examen de plusieurs textes du Commentaire de S. Thomas d'Aquin sur les Sentences (*C. Sent.* 2 d. 3 q. 1 a. 6 ad 2um ; d. 24 q. 1 a. 1 ad 3um ; d. 24 q. 2 a. 3 ; d. 39 q. 3 a. 1 et surtout 3 d. 35 q. 2 a. 2 sol. 1) amène le P. P. à conclure que, dans cet ouvrage, l'*intellectus principiorum* n'est pas, selon S. Thomas, une faculté distincte de la raison, mais un habitus perfectionnant la raison dès que celle-ci se trouve en présence des premiers principes. Parfois cependant, quand, par exemple, S. Thomas parle de la syndérèse qui est l'*intellectus* des principes de l'ordre moral, il y voit la raison elle-même, en tant que sujet de cet habitus.

Il serait intéressant de poursuivre l'enquête dans les ouvrages ultérieurs de S. Thomas : on constaterait dans la *Sum. Theol.* 1 q. 79 a. 12 comment ce concept imprécis de la syndérèse, reliquat de la tradition scolaire, s'est affiné chez S. Thomas pour devenir un simple habitus.

O. L.

1220. B. ZIERMANN C. SS. R. *De definitione peccati actualis secundum mentem divi Thomae Aquinatis.* Dissertatio. — Bonnae, Hofbauer, 1935 ; in 8, 59 p.

Exposé succinct de la doctrine de S. Thomas d'Aquin sur le péché actuel. D'abord les notions préliminaires sur *malum*, *peccatum* et *culpa*. Ensuite la notion du péché constitué par l'acte volontaire (élément matériel) et son opposition à l'ordre moral (élément formel). Avant d'approfondir cette notion, le P. Z. interroge les prédécesseurs, surtout Alexandre de Halès et Albert le Grand ; ce dernier aurait, le premier, tenté une définition essentielle du péché et en aurait souligné le caractère analogique. Après quoi, on apprécie mieux la profondeur et l'originalité de la définition de S. Thomas : *actus humanus malus*, qui lui permet de légitimer en toutes ses parties la définition bien connue d'Augustin.

L'enquête chez les précurseurs est un peu brève. Avant la Somme théologique d'Alexandre de Halès et comme une de ses sources, il faut signaler les questions de *Paris Nat. lat. 16406* (cf. *Bull.* I, n° 487), et avant tous, le chancelier Philippe qui, le premier sans doute, a souligné le caractère analogique de la notion de péché (cf. *Bruges Bibl. comm. 236* f. 69rb-69va). O. L.

1221. R. BRUNET S. J. *La propriété privée chez saint Thomas.* — Nouv. Rev. théol. 61 (1934) 914-927, 1022-1041.

Synthèse bien charpentée de la théorie thomiste de la propriété. A

la base, la notion générique de *dominium*, souveraineté, domination, suprême en Dieu, participé chez l'homme. Ensuite, les notions plus spécifiques de *possessio*, droit d'usage sur toutes les créatures inférieures, et de *proprietas* concrétisée dans la propriété privée. Le P. B. explique comment sous l'influence de la Politique d'Aristote et des textes bibliques relatifs à la propriété chez le peuple juif, S. Thomas en est arrivé au régime d'appropriation privée, au service toutefois de l'utilité de tous. Ce droit d'appropriation privée, S. Thomas l'appelle *potestas procurandi et dispensandi* : le P. B. note chez S. Thomas une certaine hésitation dans le sens de ces mots : en somme on peut dire que *dispensare* signifie plutôt distribuer, et *procurare* gérer, administrer. L'usage, l'*usus*, doit être commun ; il faut donc distribuer le superflu. En justice ou en charité ? Le P. B. pense que S. Thomas y voit une obligation de justice dans la 2^{a} 2^{ae} q. 66 a. 7 et q. 118 a. 4 ad 2um ; mais il signale loyalement que plus loin, 2^{a} 2^{ae} q. 185 a. 7 et *Quodl.* 6 a. 12 (de Pâques 1272), S. Thomas ne parle plus que de charité.

Nous pensons, avec le P. Bouvier (cf. *Bull.* II, n° 1222), que depuis ses premiers écrits jusqu'à la fin S. Thomas a toujours et avant tout rattaché l'aumône à la charité. Le texte de 2^{a} 2^{ae} q. 66 a. 7 doit s'entendre d'une obligation dictée par la loi naturelle, exprimant la finalité des biens terrestres (cf. *Bull.* I, n° 639) ; et dans le texte de 2^{a} 2^{ae} q. 118 a. 4 ad 2um sur le *debitum legale*, nous estimons que S. Thomas a pensé, non point précisément à la justice légale, mais à l'intervention du législateur qui, comme le P. B. l'a rappelé p. 922, peut, d'après S. Thomas, présider à la distribution prudente du superflu. O. L.

1222. L. BOUVIER S. J. *Le précepte de l'aumône chez saint Thomas d'Aquin* (Studia Collegii Maximi Immaculatae Conceptionis 1). — Montréal, 4260 rue de Bordeaux, 1935 ; in 8, XVII-199 p. Dl. 1.50.

On trouvera ici une remarquable exégèse de tous les textes de S. Thomas d'Aquin relatifs à l'aumône. Deux problèmes sont à résoudre : la nature du précepte, la vertu dont il relève.

Il s'agit donc d'abord de définir l'obligation de donner l'aumône. La simple présence du superflu entraîne-t-elle l'obligation de s'en dessaisir au profit d'autrui ? Oui, répond S. Thomas. Le P. B. examine dans leur ordre chronologique tous les textes : *C. Sent.* 4 d. 15 q. 2 a. 1 ; *In Matth.* c. 5 ; *Quodl.* 8 a. 12 ; 2^{a} 2^{ae} q. 32 a. 5-6 ; q. 118 a. 4 ad 2um : en cas d'extrême nécessité, il y a obligation de donner même son *superfluum vitae* ; mais, indépendamment de ce cas, on est toujours obligé de donner son *superfluum status*, du seul fait qu'on en possède. Cette interprétation se confirme par l'examen d'autres théories connexes de S. Thomas (concernant la libéralité, et le droit strict du pauvre dans le cas d'extrême nécessité) et par l'enseignement des précurseurs (Pierre le Chantre, Pierre de Poitiers, Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Halès, S. Bonaventure, S. Albert le Grand).

De quelle vertu relève le précepte ainsi défini ? Si l'on parcourt les écrits des prédécesseurs (Pierre Damien, Abélard, Pierre le Chantre, Pierre de Poitiers, Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Halès, S. Bonaventure, S. Albert le Grand), on constate que tous, peut-on dire, rattachent l'aumône à la justice ; mais le sens de cette vertu n'est guère fixé : justice générale, ce qui est dû à Dieu et à sa loi. Chez Albert le Grand cependant se traduit le souci de dégager le devoir de l'aumône d'une justice entendue en un sens trop rigide. Dès son Commentaire des Sentences, S. Thomas entre résolument dans le sillon de son maître en rattachant l'aumône à la charité ; tendance qui s'accentuera jusqu'à la fin de la Somme théologique. Toutefois S. Thomas conserve une certaine place à la justice. C'est ce qu'il reste à préciser. A cet effet, le P. B. rappelle d'abord la thèse bien connue de S. Thomas sur la destination providentielle des biens terrestres confiés à l'homme, sous le régime nécessaire de la propriété privée, mais avec le devoir de les faire servir à l'utilité de tous. Or, ce devoir est, en un sens, devoir de justice. D'abord, indépendamment du cas d'extrême nécessité. Mais il faut bien s'entendre. Quand S. Thomas, 2ª 2ªᵉ q. 66 a. 7, dit que le superflu est dû au pauvre, *ex naturali iure*, il ne s'agit aucunement, établit fort bien le P. B., d'une justice stricte, commutative, mais d'un « dû naturel, exigé par le droit naturel ». Et, d'une manière plus précise, il s'agit de justice légale, d'un *debitum legale*, comme S. Thomas le dit plus loin q. 118 a. 4 ad 2ᵘᵐ. Cette formule, note le P. B., a deux sens chez S. Thomas : l'un d'inspiration aristotélicienne : ce qui est prescrit par le législateur humain, en vue du bien commun ; l'autre d'inspiration chrétienne : ce qui est prescrit par le législateur divin ; ainsi le *debitum legale* n'est autre chose qu'une obligation rigoureuse par suite d'un précepte divin positif. Reste à examiner le cas d'extrême nécessité. Ici encore le P. B. prouve fort bien que, d'après S. Thomas, si le riche a le devoir de stricte justice de ne pas empêcher le pauvre de prendre le nécessaire pour vivre, le riche n'est cependant pas tenu en justice stricte de donner ; ce devoir relève de la justice légale entendue comme ci-dessus. En somme, conclut le P. B., S. Thomas a intégré la justice dans son exposé, mais incontestablement il a accordé le primat à la charité.

L'ouvrage du P. B. s'impose à l'attention par son exégèse strictement historique, nous livrant non point une doctrine plus ou moins conforme à la pensée de S. Thomas, mais cette pensée même vue dans les textes scrupuleusement étudiés dans leur suite chronologique, éclairés par les doctrines connexes du saint docteur, reliés organiquement à la théorie des prédécesseurs. La seconde partie nous paraît particulièrement réussie. Le P. B. a solidement établi qu'en aucun cas, d'après S. Thomas, la justice commutative n'oblige le riche à donner l'aumône. Son exégèse de 2ª 2ªᵉ q. 66 a. 7 nous paraît la seule vraie (cf. *Bull.* I, n° 639). Nous ne croyons cependant pas que, pour établir la thèse, il faille recourir au *ius gentium* en tant que distinct du *ius naturae* (p. 152-157), puisque le *ius gentium* n'est que le *ius naturae* spécifiquement humain. Nous nous demandons aussi, si dans son texte sur le *debitum legale* (2ª 2ªᵉ q. 118 a. 4 ad 2ᵘᵐ), S. Thomas a songé au sens chrétien de l'expression : au lieu de rapporter

ce texte au texte parallèle du *De malo* q. 13 a. 2 ad 2um (p. 176-177), nous le rapprocherions plutôt de 2^{a} 2^{ae} q. 80 où est précisé le sens aristotélicien. Menues remarques, qui laissent intact le mérite de cet ouvrage qui inaugure brillamment la collection d'études philosophiques et théologiques que viennent d'entreprendre les Pères de la Compagnie de Jésus à Montréal. O. L.

1223. C. RIEDL. *The Social Theory of St. Thomas Aquinas.* — Philosophy of Society (Philadelphia, Dolphin Press, 1934 ; in 8) 11-34.

Exposé clair et substantiel des grandes thèses de la morale sociale chez S. Thomas : nature de la société, son caractère naturel ; son but, le bien commun avec ses deux éléments, la pratique des vertus morales, la suffisance des biens économiques, réglée par le droit naturel de propriété privée, le tout au service du perfectionnement de l'individu auquel, en définitive, la société est ordonnée comme à sa fin (ce dernier point cependant eût pu être précisé davantage). O. L.

1224. T. KAEPPELI O. P. *Zur handschriftlichen Ueberlieferung des Rotulus pugillaris des Augustinus de Dacia O.P. († 1282-83).* — Arch. Fratr. Praed. 3 (1933) 188-189.

Le P. A. Walz nous avait déjà donné une édition du *Rotulus pugillaris* d'Augustin de Dacie (voir *Bull.* I, n° 254). Or le P. K. vient d'en trouver une forme plus courte, anonyme, une revision abrégée sans doute, contenue dans *Clm 28505*, XVe siècle, f. 316^{r}-327^{v}, et dans *Klosterneuburg 179*, XIVe siècle, f. 266-273. Malgré leur identité d'incipit et d'explicit, les deux formes diffèrent considérablement. H. P.

1225. L. BERTHOLD. *Beobachtungen zur deutschen Mystik.* — German.-roman. Monatschr. 19 (1931) 461-462.

Éclaircissements excellents sur deux passages de littérature mystique, l'un de Mechtilde de Hackeborn (*Nescis quid hoc sit, quod vulgariter dicitur : silva habet aures et campus oculos ?* dans *Liber specialis gratiae*, éd. de Solesmes, p. 161), l'autre de Mechtilde de Magdebourg (*So kum ich von mir selben*, dans *Das Fliessende Licht*, éd. G. Morel, p. 27). M. C.

1226. V. DOUCET O. F. M. *Notulae bibliographicae de quibusdam operibus Fr. Ioannis Pecham O. F. M.* — Antonianum 8 (1933) 307-328, 425-459.

Sans vouloir donner la bibliographie critique de Pecham, qui nous manque encore, le P. D. corrige à ce sujet quelques erreurs et apporte du nouveau. Il examine d'abord les œuvres attribuées à Pecham dans

Florence Laurent. Plut. XVII sin. 8, XIIIe siècle, qu'il décrit minutieusement. Signalons, entre autres, un quodlibet anonyme que le P. D., avec une extrême probabilité, croit authentique. A la fin de cette section (p. 327-328), un tableau montre clairement les œuvres revenant à Pecham ou à d'autres auteurs.

Dans *Naples Bibl. naz. VII. C. 2*, le P. D. trouve un second exemplaire du Commentaire de Pecham sur le premier livre des Sentences. La Postille sur l'Ecclésiastique est, en réalité, l'œuvre d'Étienne Langton. Un *Scriptum super Ethicam*, conservé seulement par *Florence Bibl. naz. Conv. soppr. G. 4. 853* est considéré à tort comme l'œuvre de Pecham. Ainsi que le P. D. le prouve très bien, le style, la doctrine et la chronologie de cet écrit s'opposent à cette opinion. Cet ouvrage doit provenir d'un séculier enseignant à la faculté des arts, à Paris, certainement avant 1249 et peut-être même avant 1240, puisqu'il déclare ne pas encore posséder les livres IV-X de l'Éthique.

En appendice (p. 450-459), le P. D. édite quatre questions du nouveau quodlibet, dont l'une, *Utrum Christus fuisset incarnatus si homo non peccasset*, qui penche vers l'affirmative. H. P.

1227. T. Kaeppeli O. P. *Ein unbeachtetes principium des Stephanus de Bisuntio O. P. († 1294)*. — Arch. Fratr. Praed. 3(1933) 185-187.

Le P. K. a trouvé dans *Hereford Cathedr. P. 3. III*, XIIIe siècle, f. 109ra-112va, le *principium* aulique d'Étienne de Besançon O. P. Inc. : *Non iudicavi me scire aliquid... sicut dicit origines, super iohannem, duplex est...* ; expl. : *in omnibus honorificetur Deus... seculorum. Amen.* Suit la «résompte» du même auteur, f. 113ra-118va. Inc.: *Non iudicavi me scire... solent primo scientiam commendare...* ; expl. : *parvi prophete ad quatuor magnos*. Ces documents se placent certainement à Paris, vers 1286.

H. P.

1228. L. Jarraux O. F. M. *Pierre Jean Olivi, sa vie, sa doctrine.* — Ét. francisc. 45 (1933) 129-153, 277-298, 513-529.

Dans ces articles issus d'une conférence, le P. J. rappelle d'abord ce que l'on sait concernant la vie d'Olivi, puis il montre dans son héros un témoin de l'évolution de la scolastique. En effet, Olivi tient une position intermédiaire entre celle de S. Thomas et celle de S. Bonaventure et fait ainsi pressentir Duns Scot, sans parler de sa valeur propre. Suit une nomenclature des éléments de l'œuvre d'Olivi que le P. J. caractérise.

Mais voici, à la fin, qui est tout-à-fait neuf. Sans preuves, peut-on dire, le P. J. conclut : « C'est à l'occasion des luttes auxquelles donnèrent lieu les doctrines oliviennes que la décision conciliaire fut portée, mais la doctrine elle-même, et notamment la plus importante, celle du mode d'information du corps humain par l'âme rationnelle, telle qu'elle est proposée par Olivi dans ses écrits authentiques, n'est aucunement visée,

encore moins condamnée » (p. 528). A notre connaissance, le P. J. n'a recruté jusqu'ici qu'un seul adepte pour son idée : le P. E. Müller, qui nous renseignera davantage sur la question (voir *Bull.* II, nº 1237). Par contre, une série de réfutations émanées de compétences prouve irréfutablement, tant par l'histoire externe que par l'examen des œuvres d'Olivi, que l'opinion du P. J. ne peut hélas se soutenir (voir *Bull.* II, nos 1027, 1238, 1239, 1243).

A part ce point, le reste des articles du P. J. fournit un excellent exposé, de lecture agréable, où l'on souhaiterait parfois un peu plus de nuances. Mais peut-être le genre conférence s'y prête-t-il assez mal. H. P.

1229. M. Battlori S. I. *Els manuscrits d'autors catalans medievals servats a la Biblioteca Nacional Torinesa.* — Anal. sacra tarrac. 9 (1933) 253-273.

Parmi les manuscrits de la Bibliothèque de Turin épargnés par l'incendie de 1904, le P. B. fait le relevé des ouvrages d'auteurs catalans. Sauf cinq manuscrits d'Arnauld de Villeneuve, ils intéressent tous la théologie. Ce sont : une traduction française du *Llibre dels angels* de François Eiximenis ; deux volumes de sermons de S. Vincent Ferrier ; le *Liber de ascensu et descensu intellectus*, la *Logica nova*, le *Liber proverbiorum* et quelques apocryphes de Raymond Lulle. Signalons l'explicit du *Liber proverbiorum* (*H. V. 19*) : *Anno Domini M° CC° XCIX perfectus est liber in vigilia sancti Luce.* Il confirme la date de composition soutenue par le P. Longpré, contre 1296 proposée par d'autres.

A la suite de la description de ces manuscrits, le P. B. a ajouté, d'après l'ancien catalogue de J. Pasini, la liste de ceux qui disparurent dans l'incendie. C'étaient des ouvrages de Raymond Lulle, Raymond de Penyafort, Guy Terré et François Eiximenis. H. B.

XIVe s. **1230.** G. Pilati. *Bonifacio VIII° e il potere indiretto.* — Antonianum 8 (1933) 329-354.

Voici la conclusion, pour le moins inattendue, de l'étude de M. P. : la doctrine sur les relations entre les deux pouvoirs professée par les papes, y compris Boniface VIII, et par la majeure partie des théologiens fut toujours la même quant à sa substance. Les variations doctrinales proviennent uniquement de la difficulté que certains ont eue à harmoniser les points de vues surnaturel et naturel ; certains canonistes ont erré dans des applications particulières. Ce nivellement doctrinal, fixé à la hauteur de la théorie du pouvoir indirect, s'étendrait de S. Augustin à Bellarmin. L'auteur n'obtiendra pas, pensons-nous, l'assentiment des historiens. L'autocratie pontificale n'est pas une pure invention de leur part, ni un phénomène historique de peu d'importance dont on ne retrouverait dans la doctrine aucune trace subséquente. Une ou deux citations ne sont pas de force à classer un auteur dans telle ou telle catégorie. Passer en revue une trentaine d'auteurs en une quinzaine de pages, suppose un pas redoublé et une inspection superficielle. J. L.

1231. M. Grabmann. *Die Aristoteleskommentare des Simon von Faversham († 1306).*— Sitzungsber. Bayer. Akad. Wiss., Philos.-hist. Abt. 1933, 3 (München, Verlag der Bayer. Akad. Wiss., 1933 ; in 8, 40 p. Mk. 2.50).

Mgr G. corrige et complète les travaux de M. Ottaviano et de M. Powicke sur Simon de Faversham. En plus de commentaires sur diverses œuvres d'Aristote, les Topiques, la Physique, le *De generatione et corruptione* etc., il faut remarquer un Commentaire de Simon sur le *De anima*, contenu dans *Leipzig Bibl. Univ. 1359*. Loin d'être dans le sillage de l'averroïsme, cette œuvre se rattache à l'aristotélisme de S. Albert le Grand et de S. Thomas (p. 24-30). Mgr G. insiste sur l'influence considérable de S. Albert le Grand à la faculté des arts de Paris. H. P.

1232. D. E. Sharp. *Simonis de Faversham (c. 1240-1306) Quaestiones super tertium De Anima.* — Arch. Hist. doctr. litt. M. A. 9 (1934) 307-368.

Après un bref rappel de ce que l'on sait concernant la vie et les œuvres de Simon de Faversham, Melle S. édite pour la première fois ses 26 *Quaestiones super tertium De anima*, d'après le seul manuscrit connu : *Oxford Merton College 292*. Tout le temps, l'averroïsme y est attaqué. Sans s'occuper des contemporains de Simon, Melle S. ne précise que les renvois à Aristote, Avicenne, Averroès. Une table des 26 questions eût rendu service. H. P.

1233. E. Longpré O. F. M. *Une Réportation inédite du B. Duns Scot : le ms. Ripoll 53.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, nº 986) II, 974-990.

Le P. L. donne quelques indications concernant la réportation inédite de Scot sur le troisième livre des Sentences conservée dans *Barcelone Arch. Coron. Arag. Ripoll 53*, XIVe siècle. Le P. L. la date de 1304-1305. Le texte nous apprend que l'auteur enseigna à Paris jusqu'à sa distinction 17 et continua en Angleterre. On voit aussi Scot discutant sur la pensée de S. Thomas d'Aquin avec Bernard d'Auvergne O. P., qui professait à Paris au même moment.

Pour faire mieux connaître cette intéressante réportation, le P. L. en édite la première question : *Utrum possibile sit naturam humanam personaliter subsistere in persona alterius naturae* (p. 978-990). H. P.

1234. M. Müller O. F. M. *Die theologische Gesamtsynthese des Duns Scotus.* — Wissensch. Weish. 1 (1934) 110-140.

En trente pages, on ne peut qu'esquisser une synthèse de la théologie de Scot. Après un rappel de la conception que S. François d'Assise se faisait de Dieu, amour et souverain bien, le P. M. montre que le Docteur

subtil a traduit au mieux, scientifiquement, cette idée. Il a réalisé la théologie de l'amour. En lui-même Dieu est amour. Il s'aime et veut dans l'ordre, *alios condiligentes* : d'abord le Christ, puis Marie, enfin les anges et les hommes auxquels il donne, dans le Christ, qui a une primauté absolue, la révélation, la grâce et la rédemption. Tout cela, de même que la création visible, ce ne sont que moyens pour enflammer l'amour des hommes. H. P.

1235. D. E. SHARP. *Thomas of Sutton O. P.* — Rev. néoscol. Philos. 36 (1934) 332-354 ; 37 (1934) 88-104, 219-233.

Melle S. expose les idées de Thomas de Sutton en psychologie, en métaphysique, en angélologie et en théodicée. Pour la psychologie, il faut surtout remarquer son argumentation contre la théorie averroïste de l'unité de l'intellect. En métaphysique, on voit l'hylémorphisme et l'individuation. L'angélologie (p. 98-104) développe la création des anges, composés d'essence et d'existence, leur connaissance intuitive d'eux-mêmes, leur individuation par la forme. Le troisième article reproduit la théodicée : Dieu, acte pur, la distinction de sa nature et de ses attributs, la science de Dieu, sa connaissance pratique des choses, enfin la volonté divine et la création.

Melle S. se limite aux Quodlibets et aux Questions disputées de Thomas. Elle en édite de nombreux passages. A mesure que le travail progresse, ces textes occupent plus de place : environ la moitié du deuxième article et la presque totalité du troisième. L'auteur scolastique expose donc lui-même ses idées, extrêmement proches de celles de S. Thomas d'Aquin, qu'il défend. Par contre, Thomas de Sutton s'éloigne de l'augustinisme et attaque Henri de Gand. Il y a lieu de remercier Melle S. de son excellent travail, en particulier des textes inédits. Seulement, pour ces derniers, une certaine prudence s'impose. Ils ne représentent qu'un seul manuscrit, *Oxford Merton Coll. 138*, alors que l'on en connaît au moins trois. H. P.

1236. J. LECLER. *Un bourgeois devant l'Inquisition au XIVe siècle.* — Études 206 (1931) 271-289.

Pour connaître l'inquisition et les erreurs qu'elle poursuivait aucune source n'est plus vivante que ces registres où étaient consignés les interrogatoires et les sentences. Dans l'un d'eux (inédit, dans *Paris Nat. lat. 4269)*, celui de Geoffroy d'Ablis O. P., inquisiteur à Carcassonne de 1303 à 1310, M. L. examine les dépositions d'un notaire de Tarascon, Pierre de Gaillac. C'était un homme instruit, qui avait étudié à l'université de Toulouse et était allié à la famille de Pierre Autier, le chef des « parfaits » de la contrée à cette époque. Ses aveux, assez faciles, semble-t-il, et écrits de sa propre main, s'étendent avec abondance sur ses relations avec les hérétiques et sont riches de détails intéressants sur le prosélytisme et les croyances des derniers Albigeois. Pour ceux-ci, la validité d'un sacrement est tributaire de la sainteté du ministre. Ils

nient, d'autre part, toute valeur au baptême, l'eau purificatrice devant s'entendre de la parole de Dieu et des bonnes œuvres. Ils refusent d'admettre la présence de Dieu dans l'eucharistie et considèrent le mariage comme une impureté et une fornication. A la base de cette attitude se retrouve partout le mépris de la matière et du monde sensible. Le péché originel, en précipitant les âmes du ciel sur terre, a provoqué la dissociation des deux principes spirituels qui constituent la personne humaine, l'âme et l'esprit.

Les interrogatoires de Pierre de Gaillac s'échelonnent sur les années 1308-1309. Le notaire de Tarascon se montra prodigue de dénonciations : la liste des suspects, dont il livra les noms à l'avidité des inquisiteurs, n'occupe pas moins de sept colonnes dans le manuscrit. Il ne craignit pas d'aller jusqu'à accuser sa mère d'avoir reçu à son lit de mort le *consolamentum* des hérétiques. On ignore quelle fut la sentence des juges. H. B.

1237. E. MÜLLER O. F. M. *Das Konzil von Vienne 1311-1312. Seine Quellen und seine Geschichte* (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen 12). — Münster, Aschendorff, 1934 ; in 8, XVI-756 p. Mk. 28.80, rel. 31.25.

Voici la première étude complète sur le concile de Vienne, dont le P. M. suit pas à pas toutes les péripéties. Il examine fort en détail le procès des Templiers et les projets de croisade. Mais ce sont là des évènements relevant plutôt de l'histoire de l'Église que de celle de la théologie. C'est surtout l'activité doctrinale de l'assemblée qui nous retiendra.

A ce sujet, le P. M. rappelle le déroulement du procès d'Olivi dans l'Ordre franciscain, puis à la Curie et au concile. Le décret doctrinal *Fidei catholicae fundamento* condamne trois erreurs concernant la perforation du côté du Christ, l'union de l'âme au corps, l'infusion de la grâce et des vertus par le baptême des enfants. Sur le premier point (p. 355), le P. M. admet que la doctrine réelle ou supposée d'Olivi a été l'occasion de la condamnation. Il croit perdue la Postille d'Olivi sur l'Évangile de S. Jean. Ce texte, le P. DOUCET vient de l'exhumer et l'éditera bientôt (cf. *De operibus manuscriptis Fr. Petri Iohannis Olivi in Bibliotheca Universitatis Patavinae asservatis*, dans *Arch. francisc. hist.* 28, 1935, p. 170-171). La pensée d'Olivi à ce sujet, dit le P. Doucet, a bien été condamnée par le concile.

Quant au second point (p. 357-384), sans se décider définitivement, le P. M. se contente d'exposer brièvement une thèse inédite du P. L. Jarraux, qu'il utilise et pour laquelle il ressent une forte propension : les erreurs visées par le concile ne figureraient pas dans les œuvres authentiques d'Olivi. L'opinion du P. Jarraux reproduite dans ce livre n'a suscité que des contradictions. Le P. B. Jansen, qui a sans doute la plus grande compétence au sujet d'Olivi, a réfuté cette innovation que le P. Amorós et M. J. Koch ont contribué à renverser, en se basant sur l'histoire externe (voir *Bull.* II, n°s 1238, 1239, 1243, 1027). Voir aussi le compte rendu du P. M. Biehl dans *Arch. francisc. hist.* 27 (1934) p. 596.

Parmi les travaux de réforme entrepris à Vienne, nous intéresse encore la condamnation des erreurs des Bégards et des Béguines (p. 577-587) : mysticisme douteux rendant impeccable et autorisant dès lors les pires désordres.

Dans un long appendice (p. 671-706), le P. M. reproduit une série de sources relatives au concile, dont un certain nombre d'inédits. De précieuses tables des noms et des matières (p. 707-756), où le seul nom d'Olivi occupe plus d'une colonne, facilitent l'utilisation de cet excellent ouvrage, capital pour la connaissance du concile de Vienne. H. P.

1238. B. JANSEN S. J. *Die Seelenlehre Olivis und ihre Verurteilung auf dem Vienner Konzil.* — Franzisk. Stud. 21 (1934) 297-314.

Avec la compétence qu'on lui connaît, le P. J. réfute victorieusement la thèse inédite du P. Jarraux exposée par son confrère le P. Müller, dans sa grande étude sur le concile de Vienne (voir *Bull.* II, nº 1237). D'après Olivi, répond le P. J., les trois parties de l'âme ne se distinguent pas *formaliter* mais *realiter*. Et on ne peut les assimiler à des facultés, ce qui fournirait cette distinction formelle. D'ailleurs, cela même ne préserverait pas de l'erreur Olivi qui a bien enseigné que la *pars intellectiva* de l'âme n'est pas, par elle-même, immédiatement, forme du corps. Les censeurs de 1283 comprirent déjà en ce sens la pensée d'Olivi. Or c'étaient des théologiens de valeur, dont les noms survécurent. Tant pour le fond que pour la forme, la condamnation répond à la thèse énoncée par Olivi. Personne, pas même le P. Müller, n'aperçoit d'autre penseur qu'Olivi à qui la sentence de Vienne puisse s'appliquer.

Dans *Scholastik* 10 (1935) p. 241-244, le P. J. résume lui-même cet article, avec autant de concision que de netteté. H. P.

1239. B. JANSEN S. J. *Ein neues gewichtiges Zeugnis über die Verurteilung Olivis.* — Scholastik 10 (1935) 406-408.

Le P. J. enregistre la confirmation éclatante que lui apportent les articles simultanés et concordants de M. Koch et du P. Amorós (voir *Bull.* II, nºs 1027, 1243). Cela clôt à son avantage la discussion entamée par le P. Jarraux et poursuivie par le P. Müller (voir *Bull.* II, nºs 1228, 1237, 1238). H. P.

1240. G. BRUNI. *Catalogo critico delle opere di Egidio Romano.* — Bibliofilia 35 (1933) 49-69, 177-195, 281-315 ; 36 (1934) 78-110 ; 37 (1935) 247-306, 357-375, 418-440.

Trois des sept articles de cette série reproduisent textuellement, sans le dire, des travaux antérieurs relatés dans ce *Bulletin*. Les deux premiers recopient des articles de l'*Archivio di Filosofia*, et le numéro 4 un article publié dans *Aevum* (voir *Bull.* II, nºs 292, 952). On retrouvera

encore, textuellement, éparses ici dans le catalogue critique, presque toutes les notices d'un article paru un peu plus tôt dans *Rech. Théol anc. méd.* (voir *Bull.* II, n° 1241). Sans parvenir à comprendre l'utilité scientifique de ces répétitions, qui ne diffèrent que par de rares modifications insignifiantes, on désirerait du moins que M. B. les avoue lui-même clairement.

Dans la partie neuve de cette étude, M. B. énumère successivement les œuvres authentiques, de philosophie, de théologie ou sur divers sujets, puis les œuvres douteuses et enfin les inauthentiques et des fragments de Gilles de Rome. Pour chaque ouvrage M. B. examine l'authenticité, les manuscrits et les éditions. En outre, un grand nombre de photographies de manuscrits illustre le travail. Pour le traité *De plurificatione intellectus possibilis* voir *Bull.* II, n° 1126. M. B. termine son étude par une liste alphabétique des œuvres (p. 428-433), qui eût gagné à distinguer les œuvres par des sigles : authentiques, douteuses etc. Enfin vient une table alphabétique des *initia* des ouvrages (p. 433-440). On peut ajouter aux manuscrits latins du *De regimine principum* : *Hereford Cathedr. P. 5. VII* et pour le Commentaire sur le *De anima* d'Aristote : *Slams 14*, f. 21-126, copié en 1350. Il est regrettable que M. B. n'ait pas repris tous les manuscrits et les données chronologiques du *Répertoire* de M. Glorieux, t. II, n° 400, p. 294-308. Cela eût dispensé d'y recourir. Le catalogue critique dressé par M. B. rendra cependant de grands services. H. P.

1241. G. BRUNI. *Di alcune opere inedite e dubbie di Egidio Romano.* — Rech. Théol. anc. méd. 7 (1935) 174-196.

Inutile de parler ici de cet article paru en avril 1935. M. B. a reproduit textuellement presque toutes les notices qui le composent, dans les livraisons de juin à octobre 1935 de *Bibliofilia* (voir *Bull.* II, n° 1240). H. P.

1242. J. KOCH. *Studien zur handschriftlichen Ueberlieferung des Tractatus De erroribus philosophorum.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, n° 986) II, 862-877.

M. K. montre bien que l'on ne possède pas encore d'édition suffisante du *Tractatus de erroribus philosophorum*. Le seul manuscrit publié par le P. Mandonnet amende l'œuvre originale dans le sens thomiste. Après une courte description de l'ouvrage et de vingt de ses manuscrits, dont il n'a encore vu que treize, M. K. parcourt tout le traité, chapitre par chapitre, en signalant les corrections indispensables à l'édition Mandonnet et il publie le chapitre VII qui y manque. Le *De erroribus* suit les condamnations de 1277 et aidera beaucoup à les faire mieux comprendre.

En appendice, M. K. communique la découverte d'un certain nombre

de manuscrits supplémentaires. Comme *Madrid Bibl. Univ. lat. 68* attribue expressément l'ouvrage à Gilles de Rome, M. K. se range à cet avis qu'appuyent le P. Amorós et M. Bruni (voir *Bull.* II, nos 1243, 1240). M. Bruni ajoute même le témoignage d'un second manuscrit et une autre déposition, du XIVe siècle. Malgré la difficulté du problème, Gilles de Rome paraît bien avoir le plus de chances. Cela fait rejeter par M. K. les arguments dont il étayait, dans le corps de son article, l'hypothèse d'une origine anglaise pour le *De erroribus*. Espérons que M. K. nous donne bientôt de cet ouvrage l'édition entièrement critique à laquelle il travaille et qu'il résolve définitivement les problèmes concernant l'auteur et la date de cet écrit. H. P.

1243. L. Amorós O. F. M. *Aegidii Romani impugnatio doctrinae Petri Ioannis Olivi an. 1311-12, nunc primum in lucem edita.* — Arch. francisc. hist. 27 (1934) 399-451.

Sans le savoir, le P. A. refait en même temps que M. Koch (voir *Bull.* II, no 1027) le même travail. Tous deux s'accordent et se confirment admirablement. Après une description détaillée de *Madrid Bibl. Univ. 114. I, 42* (no *68* du catalogue imprimé), composé en majeure partie d'œuvres de Gilles de Rome, le P. A. aboutit aux mêmes résultats que M. Koch. Mieux vaudrait accepter avec celui-ci 1309-1311 plutôt que 1311-1312. Puis, renversant du point de vue de l'histoire externe (p. 408-420) la thèse du P. Jarraux répétée par le P. Müller (voir *Bull.* II, no 1237) le P. A. conclut comme M. Koch : le concile de Vienne a défini trois articles contre trois erreurs extraites des écrits d'Olivi et offertes à l'assemblée en vue de leur condamnation. Cette affirmation, le P. A. la fonde inébranlablement sur les témoignages antérieurs ou postérieurs au concile, tant des avocats d'Olivi, surtout Ubertin de Casale, que de ses adversaires et d'observateurs neutres. A la fin du concile, le pape savait sans doute ce qu'il disait en affirmamt à propos des assertions d'Olivi : *modo illa maledicta doctrina dampnata est.*

Suit l'édition entière du texte de Gilles de Rome, portant sur les erreurs d'Olivi (p. 420-451). La publication plus élégante mais incomplète de M. Koch porte cependant un certain nombre de notes qu'il restera utile de consulter. Le P. A. aurait sans doute mieux fait d'indiquer, non dans le texte mais en notes, les versets des références scripturaires. Ce n'est là qu'un détail insignifiant dans un travail aussi soigné. H. P.

1244. E. Longpré O. F. M. *Fr. Bernard de Deo, O. F. M. (1318), et l'Immaculée Conception.* — Arch. francisc. hist. 26 (1933) 247-249.

Dans une *Summa praedicabilium*, que le P. L. date de 1318, le franciscain espagnol Bernard de Deo défend explicitement la doctrine de l'immaculée conception. Il s'appuie sur l'autorité de Duns Scot, Guillaume de Ware, Hugues de Novocastro et Pierre d'Auriole.

Le P. L. publie le texte relatif à la question d'après *Valence Chap. cath. 141*. Le P. Pelster (*Schoslastik* 9, 1934, p. 446) a affirmé qu'au lieu de : *magister Iohannes Scoti, Garro, magister Hugo*, il fallait restituer : *magister Iohannis Scoti Garro, magister Hugo*. C'est une hypothèse ingénieuse qui fournirait un témoignage très ancien en faveur de Guillaume de Ware maître de Duns Scot. Elle devrait être vérifiée sur le second exemplaire connu de la *Summa, Tarragone Bibl. prov. 163*. Car, en soi, la correction de *Scoti* en *Scotus* n'est pas moins plausible que celle de *Iohannes* en *Iohannis*, et le texte de *Valence*, à en juger par le court extrait publié par le P. L., n'est pas des plus corrects. On se demande aussi pourquoi Bernard de Deo aurait négligé d'invoquer Duns Scot lui-même, l'autorité principale en la matière. H. B.

1245. K. Christ. *Eine neue Handschrift von Meister Eckharts Kommentar zum Johannes-Evangelium.* — Zentralbl. Bibliotheksw. 51 (1934) 10-29.

Le seul témoin que l'on connût jusqu'à présent du Commentaire de Maître Eckhart sur l'Évangile selon S. Jean était *Cues 21*. En juillet 1933, M. C. avait brièvement annoncé (*Deutsche Literaturz.* 54, 1933, c. 1484) la découverte d'un second exemplaire dans *Berlin Staatsbibl. lat. Q. 724*. Il tire ici un premier profit de cette trouvaille.

La coïncidence des incipits (*Aquila grandis*) avait fait passer ce manuscrit sous le nom d'Albert le Grand. Il provient indirectement de la collection de Thomas Phillipps, qui l'avait acquis à Metz en 1824. A cette époque il était relié avec une copie des *Sermones in Iohannem* de saint Augustin, datée de 1454, mais dont on n'a pas encore retrouvé la trace. M. C. croit la portion eckhartienne antérieure à 1450. L'écriture en est soignée et le texte a été corrigé à plusieurs reprises : on peut distinguer les retouches du copiste, du rubricateur et d'un correcteur. Ce dernier a ajouté cette note à la fin du manuscrit (f. 170ᵛ) : *Exemplar huius libri habetur in monasterio mariendael ordinis cistarcisiensis in comitatu seynensi trevirensis diocisis.* Ici *exemplar* a bien le sens de « modèle ». Mais on ne connaît au XVᵉ siècle dans le comté de Sayn aucun monastère du nom de Mariental. Le seul monastère cistercien dont il puisse s'agir est Marienstatt, fondé en 1215 et qui passa en 1227 du diocèse de Trèves à celui de Cologne. La plupart de ses manuscrits ont disparu à la Révolution française. Quoi qu'il en soit, cet indice, l'écriture du manuscrit de Berlin, le lieu où il fut acheté au XIXᵉ siècle, tout cela paraît situer son origine sur les bords du Rhin moyen ou de la Moselle, comme les autres manuscrits latins d'Eckhart (M. C. parle de *Trèves 72* et de *Cues 21* ; on peut y ajouter ce qui a été dit d'*Erfurt Ampl. F. 181* dans Magistri Eckardi *Opus tripartitum, Prologi*, ed. H. Bascour, p. VI).

Pour juger de la correction du texte de Berlin, M. C. le compare à quelques extraits du Commentaire publiés par Denifle et Karrer et revus sur *Cues 21*. Les deux manuscrits ont leurs qualités et leurs défauts ; aucun des deux n'est parfait. En règle générale *Berlin* se révèle plus correct et supplée parfois à certaines lacunes de *Cues*. H. B.

1246. MAGISTRI ECKARDI *Opera latina*, auspiciis Instituti Sanctae Sabinae ad codicum fidem edita. XIII. *Quaestiones Parisienses*, ed. A. DONDAINE O. P. Commentariolum de Eckardi magisterio adiunxit R. KLIBANSKY. — Lipsiae, F. Meiner, 1936 ; in 8, XXXVII-58 p. Mk. 6.50.

Si l'on n'a pas encore retrouvé le Commentaire des Sentences de Maître Eckhart, on a du moins gardé quelques *Quaestiones*, témoins de son enseignement parisien. Deux d'entre elles remontent, ainsi que l'établit le P.D., à l'année scolaire 1302-03, qui suivit la maîtrise d'Eckhart. Elles sont conservées dans *Avignon Bibl. publ. 1071* : *Utrum in Deo sit idem esse et intelligere* ; *Utrum intelligere angeli, ut dicit actionem, sit suum esse.* Une question du franciscain Gonsalve d'Espagne y voisine avec elles, où sont longuement exposés et réfutés les arguments d'Eckhart en faveur de la prééminence de l'intelligence sur la volonté. Deux autres questions se rencontrent dans le manuscrit bien connu de Prosper de Reggio, *Vat. lat. 1086* : *Utrum aliquem motum esse sine termino implicet contradictionem* ; *Utrum in corpore Christi morientis in cruce remanserint formae elementorum.* Elles datent, la première des années 1311-12, la deuxième de 1312-13, lors du second séjour d'Eckhart à Paris. Elles sont suivies, dans le même fascicule du manuscrit,de quatre questions anonymes sur la personne divine et la relation, que l'on a été tenté parfois d'attribuer au même auteur. Cette attribution est fort peu probable, dit le P. D., et M. K. examine la question en détail dans son *Commentariolum* : certains indices dans le manuscrit lui-même et surtout la doctrine, la méthode, la manière de penser, entièrement étrangères à Eckhart, sont de sérieuses objections. Peut-être pourrait-on y reconnaître l'œuvre du dominicain Jean de Parme. Mais comme cette conjecture reste incertaine et que le problème n'est pas définitivement tranché, ces quatre questions sont éditées ici, à la suite de celles d'Eckhart, afin de permettre au lecteur de juger lui-même en connaissance de cause.

Parmi les écrits latins d'Eckhart, les *Quaestiones* ont été favorisées. Toutes ont déjà été éditées, et celles du manuscrit d'Avignon (y compris celle de Gonsalve) non moins de trois fois : presque simultanément, en 1927, par le P. E. Longpré et Mgr Grabmann ; en 1931 par M. B. Geyer (cf. *Bull.* I, nº 1087). Sans méconnaître le mérite de ses devanciers, le P. D. les caractérise très justement : « Suo quaeque editio merito commendatur : prima aetate, secunda plenitudine materiae, tertia acumine critico excellit » (p. VIII). Cette nouvelle édition n'est cependant pas un luxe, loin de là, et, quoique chaque question ne soit attestée que par un seul manuscrit plutôt défectueux, le P. D. a réussi à rétablir un texte notablement supérieur, même à celui de son prédécesseur immédiat, M. Geyer. Des erreurs de lecture ont été rectifiées. Par ex. p. 23, 13 *propositum* au lieu de *oppositum* ; 26, 9 *arguitur* au lieu de *argumentas* ; 26,10 *arguit* au lieu de *argumentat* ; 31, 1 *motum* au lieu de *moveri*. Une comparaison plus large avec les sources (l'ampleur de l'apparat réservé aux *Fontes* en témoigne) et les parallèles, en particulier avec les sermons alle-

mands, a permis d'éclairer plusieurs passages difficiles ou corrompus, et d'éviter ainsi les conjectures inutiles et même erronées. Nous ne relèverons que quelques cas. P. 6, 16 *intelligens ignem*, appuyé sur le sermon 42, donne raison au manuscrit, restitue le véritable sens et condamne la conjecture *intellectus intelligat ignem* de Geyer. P. 9, 15 *sic etiam ego ab ipso Deo ⟨tollo⟩ ipsum esse*, au lieu de la conjecture grammaticalement fautive proposée par J. Koch et Geyer : *sic etiam ego ⟨nego⟩ ipso Deo ipsum esse* ; *ab* attesté par le manuscrit est respecté et le verbe *tollo* est fréquemment employé dans ce sens par Eckhart. P. 18, 14 '*idem eidem idem' secundum intelligere*, formule de l'Aristote latin et bien connue des scolastiques, a été maintenue grâce à cette connaissance des sources, tandis que Geyer conjecturait : *idem eidem secundum idem intelligere*, et que le P. Longpré introduisait ce changement : *idem secundum idem et eidem secundum intelligere*. Ailleurs, c'est le sens lui-même qui a imposé certaines corrections ; ainsi p. 20, 7 *movendi* au lieu de *moventi* incompréhensible ; p. 11, 3 *intelligere* au lieu de *intellectus* ; etc. Ces quelques exemples, sans parler de l'abondance des sources et des parallèles signalés, montrent suffisamment que le P. D. n'a pas travaillé en vain. Un *Index notionum memorabilium*, joint aux autres tables, est une heureuse innovation dans l'édition des *Opera latina*.

Le *Commentariolum*, que M. K. a joint à la préface du P. D. (p. XII-XXXV), contient une foule de données, non seulement neuves mais importantes. Nous ne pouvons en noter que les principales. M. K. signale un parallèle étroit entre le sermon 84 de Pfeiffer (*Quasi stella matutina*) et la dispute parisienne d'Eckhart rapportée par Gonsalve d'Espagne. D'autres accointances se remarquent entre cette même dispute et le sermon 42 (*Modicum et iam non videbitis me*). Ainsi le texte allemand n'est pas d'un mince secours pour établir avec certitude le sens du texte latin, tandis que la similitude de doctrine (Eckhart ayant précisément, sur le point en question — Dieu est-il *esse* ou *intelligere* ? — changé d'avis plus tard) permet de fixer ces sermons allemands à une époque assez proche de 1303. Une comparaison des écrits latins et allemands permettra donc de dessiner plus facilement l'évolution doctrinale d'Eckhart, en même temps qu'elle servira de critère d'authenticité pour les sermons allemands (M. K. cite le cas du sermon 45, dont la pensée ne permet pas d'y voir, dans son état actuel, l'œuvre d'Eckhart). Ce n'est pas un mince résultat que d'avoir montré cette connexion intime entre l'Eckhart latin et l'Eckhart allemand, tout en dégageant finement la physionomie propre à chacun d'eux.

Avec raison, M. K. propose de placer chronologiquement la deuxième question du manuscrit d'Avignon avant la première. C'est à celle-ci, et non au Commentaire des Sentences ou à quelque écrit perdu, que se rapportent des renvois de la seconde. Nous avons déjà signalé l'examen serré de l'authenticité des questions douteuses de *Vat. lat. 1086*. Ces disputes, surtout, sont replacées d'une manière très vivante dans leur milieu. Eckhart apparaît à Saint-Jacques entouré de théologiens éminents tels que Jean Quidort, Durand de Saint-Pourçain, Hervé de Nédellec, Bernard d'Auvergne, Jacques de Lausanne. Tandis qu'il était maître régent en 1302-03,

son adversaire Gonsalve d'Espagne occupait la chaire des Franciscains et Duns Scot y était bachelier sententiaire. Quoi qu'on ait dit, il est peu vraisemblable qu'Eckhart vise ce dernier dans ses écrits. Au contraire, des allusions aux doctrines d'Eckhart sont indéniables dans les livres I et IV des *Reportata Parisiensia*.

A ces quelques détails on verra tout le sérieux et la richesse du travail accompli avec sérénité dans ce nouveau fascicule des *Opera latina* de Maître Eckhart. H. B.

1247. H. BASCOUR O. S. B. *La double rédaction du premier commentaire de Maître Eckhart sur la Genèse.*— Rech. Théol. anc. méd. 7 (1935) 294-320.

Dès leur simple mise en regard, les trois manuscrits du premier commentaire de Maître Eckhart sur la Genèse se séparent nettement en deux groupes : C (*Cues 21*) et T (*Trèves 72*) d'un côté, E (*Erfurt Ampl. F. 181*) de l'autre. Un examen plus précis des multiples différences qui les distinguent nous ont amené à voir en CT une seconde rédaction, considérablement augmentée, de la version primitive E. Celle-ci, contenue intégralement dans le manuscrit d'Erfurt, est le premier commentaire scripturaire entrepris par Eckhart après l'*Opus propositionum* et l'*Opus quaestionum*. Le remaniement représenté par CT est à placer notablement plus tard : certainement après les commentaires sur l'Exode, le Deutéronome, la Sagesse, l'Ecclésiastique et le second commentaire sur la Genèse dans sa forme primitive. Car ce dernier ouvrage semble bien, lui aussi, avoir subi certaines retouches. Dans son état définitif, tel qu'il est conservé dans CT, il est postérieur aux commentaires sur l'Exode, les Psaumes, le Cantique des Cantiques, l'Ecclésiastique, la première épître aux Corinthiens, et sans doute la seconde rédaction du premier commentaire sur la Genèse. Des remaniements semblables dans d'autres commentaires portent à croire qu'Eckhart a revu l'*Opus expositionum* tout entier avant d'en faire l'édition définitive.

L'authenticité de la seconde rédaction du premier commentaire sur la Genèse ne fait aucun doute. Sa table des matières soulève un problème spécial du fait de sa connexion avec le *Conspectus prologorum* qui la précède dans CT. Certaines apparences sont contre le *Conspectus* ; mais ce ne sont, croyons-nous, que des apparences. La marque d'Eckhart s'y reconnaît à plus d'un trait ; sa parenté avec les tables des autres commentaires consolide ces indices, et les difficultés qui font obstacle à son authenticité peuvent, dans une grande mesure, s'expliquer.

Tout cela établi, la méthode de travail d'Eckhart apparaît en pleine lumière. Dans l'élaboration de ce premier commentaire sur la Genèse, on peut suivre ses tâtonnements, ses reprises, ses développements successifs. Il ne craint pas de revenir plusieurs fois sur le même sujet, renvoie fréquemment à d'autres écrits, ne se croit pas toujours astreint à la rigueur d'un plan tracé. La véritable nature du manuscrit E est également mise en relief. Les nombreuses erreurs de son copiste et de son correcteur

s'expliquent, en même temps que sont soulignées son ancienneté et sa signification toute particulière. H. B.

1248. E. SEEBERG. *Meister Eckhart* (Philosophie und Geschichte 50). — Tübingen, J. C. B. Mohr, 1934 ; in 8, 64 p.

Dans cette conférence, présentée à la « Deutsche philosophische Gesellschaft » de Berlin, M. S. a voulu donner à ses auditeurs une idée d'ensemble de la pensée de Maître Eckhart. Tâche difficile, mais dont la réussite semblait ici garantie par l'autorité de l'auteur, par sa qualité de président de l'« Eckhart-Kommission », par les nombreuses citations de textes édités et inédits sur lesquels il a pris soin d'appuyer ses dires. Ce que M. S. aura surtout réussi à prouver c'est la part qu'il convient d'accorder à sa compétence dans le zèle qu'il déploie en faveur de l'édition des œuvres de Maître Eckhart et dans les raisons qui lui en ont fait confier la direction. On ne peut mieux caractériser cette étude qu'en lui appliquant l'appréciation connue : elle contient beaucoup de choses vraies et beaucoup de choses neuves, mais d'ordinaire les plus neuves ne sont pas les plus vraies.

Dès le début, on est surpris de voir Avencebrol devenu Arabe : « (Eckhart) hängt dem Neuplatonismus an, wie er ihm durch die Araber Avicenna, Averroes und Avencebrol sowie durch den Juden Moses Maimonides nahegebracht worden ist » (p. 4). On aimerait n'y voir qu'un lapsus. Les naïvetés qui suivent nous l'interdisent. Voici, selon M. S., un indice de l'influence averroïste sur Eckhart : « Wenn Meister Eckhart etwa vom 'Kommentator' der Metaphysik des 'Philosophen' spricht, so meint er damit den Kommentar des Averroes zur Metaphysik des Aristoteles. Das kleine Beispiel veranschaulicht die geistesgeschichtlichen Zusammenhänge, in denen Eckhart steht » (*ibid.*). A propos de ce texte de l'Apologie d'Eckhart : *Porro de aliis articulis extractis ex sermonibus, qui michi ascribuntur, respondere non haberem, cum passim et frequenter etiam a clericis, studiosis et doctis diminute et falso, quae audiunt, reportantur* (G. THÉRY, *Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart*, dans *Arch. Hist. doctr. litt. M. A.* 1, 1926, p. 196. — M. S. affecte d'ignorer cette édition meilleure que celle de A. Daniels qu'il cite), après l'avoir rendu peu scrupuleusement par ces mots : « (Eckhart) meint, es sei mit der Möglichkeit zu rechnen, dass manche seiner Predigten oder Sermone selbst von Klerikern, Studenten und Gelehrten falsch 'reportiert' worden seien », M. S. nous confie que « reportiert » est un terme technique, « und will sagen, dass er wohl für die Sache, nicht aber für den Ausdruck in jenen 'reportierten' Sermonen einstehen könne » (p. 6). M. S. a senti aussi qu'Eckhart ne dut pas être un bon professeur : « Ich glaube nicht, dass Eckhart ein guter Professor war. Er hat in seinen Vorlesungen zuviel aus andern geschöpft » (p. 8-9). Qu'Eckhart ait commenté la Bible « deutet auf die Stärke seiner theologischen Substanz und auf den Willen, trotz aller Metaphysik das heilige Buch in der Hand zu behalten ». Et ce trait le rapproche de Luther (p. 9) !

Ce sont là des aveux qui nous obligent à croire la littérature médiévale assez peu familière à M. S. Mais il y a pire. Les erreurs d'interprétation,

les contresens, les mauvaises lectures de manuscrits se rencontrent à chaque page. M. Grundmann en a déjà relevé les principaux (cf. *Bull.* II, nº 1249) et il est inutile d'en refaire le catalogue. Nous nous contenterons d'en ajouter quelques exemples assez typiques.

P. 23 : Dieu, dit Eckhart, porte en lui les idées exemplaires de toutes choses. M. S. y décèle une potentialité en contradiction avec l'acte pur aristotélico-thomiste : « Man kann es wohl bemerken, dass der Gott Eckharts sozusagen gefüllt ist mit ideeller 'Potentialität' ; auch das scheint mir eine lebendige Abweichung gegenüber der aristotelisch-thomistischen Lehre vom actus purus zu sein ».

P. 25 : Dans son Commentaire sur la Sagesse, Eckhart se pose le problème : *quomodo ab uno simplici, quod est Deus, possint esse multa immediate* (ed. G. Théry, dans *Arch. Hist. doctr. litt. M. A.* 3, 1928, p. 358). Il y répond en considérant l'univers comme un tout : *Dicendum est enim, quod totum universum tamquam unum totum... est ab uno simplici.* Il le compare à Dieu, qui est un dans son être et multiple, si l'on considère en lui la pluralité des idées exemplaires. Ainsi l'univers est, à l'image de Dieu, un tout aux parties multiples. Et il conclut : *Sic enim unum multiplex in partibus est a Deo uno, multiplici rerum ratione* (*ibid.*, p. 360). En changeant *multiplici* en *multiplex*, malgré les deux éditions (Denifle, p. 612, et Théry, *l. c.*) et le témoignage des deux manuscrits, M. S. introduit une idée nouvelle : dans l'univers, « die Einheit ist von Gott ; die Vielheit aus dem Existieren der Kreaturen. Sic unum multiplex in partibus est a Deo uno, multiplex rerum ratione ».

P. 25 : « Ohne die Vielheit wäre das Eine nicht das Eine ». M. S. renvoie au *Comment. in Sap.*, ed. Théry, 3, p. 361. On y cherche en vain cette idée.

P. 27-28 : « Wenn es heisst : Deus creavit in principio, so bedeutet das : Gott schuf in sich selbst, d. h. im Sohn die rationes ideales ». A l'endroit visé par M. S. (*Opus tripartitum, Prologi*, ed. H. Bascour, p. 15, 13 sv.) Eckhart dit en effet : *creavit in principio, id est in seipso*, et ailleurs (par ex. *Comment. I in Gen.* ; *Cues 21*, f. 6rb) : *creavit in principio, id est in filio.* Mais nulle part il ne dit : *creavit rationes ideales.* Au contraire : *Deus creavit omnia in principio, id est in ratione et secundum rationem ydealem alia quidem ratione hominem, alia leonem, et sic de singulis* (*ibid.*). Il affirme avec insistance que les *rationes ideales* ne sont pas créées, qu'elles sont éternelles, qu'elles n'ont ni cause efficiente ni cause finale. Et M. S. lui-même cite ailleurs (p. 57, n. 15) ce texte du Commentaire sur la Sagesse : *Creaturarum rationes non sunt creaturae, sed nec creabiles ut sic* (ed. Théry, 3, p. 343).

Ces quelques cas, ajoutés aux erreurs de détails que d'autres recenseurs se sont plu à relever (par ex. K. Bihlmeyer, dans *Theol. Quartalschr.* 115, 1934, p. 565 ; O. Karrer, dans *Theol. Revue* 34, 1935, c. 43-44), montrent à suffisance que cette esquisse doctrinale est loin de répondre à ce que l'on était en droit d'en attendre. On croit volontiers le président de l'« Eckhart-Kommission » lorsqu'il avoue : « Ich übersehe das ganze uns zugänglich Material noch nicht » (p. 13), ou lorsqu'il trouve que « die Handschriften waren und sind zum Teil sehr schwer zu lesen » (p. 10). Dans son langage

imagé M. S. parle aimablement « des cadavres, même des cadavres moraux, qui gisent toujours sur le chemin des grandes éditions » (p. 10). Ne peut-on craindre que l'édition d'Eckhart, entreprise par M. S. dans les conditions que l'on sait, n'ait déjà sur sa route un cadavre, « scientifique » pour le moins ? H. B.

1249. H. Grundmann. *CR de E. Seeberg, Meister Eckhart* (voir *Bull.* II, nº 1248). — Hist. Zeitschr. 152 (1935) 572-580.

M. G. rappelle fort à propos que présenter une synthèse de la pensée d'Eckhart est une entreprise plutôt hardie. Sans compter le manque actuel d'édition critique, trois difficultés principales sont à vaincre : parmi les écrits latins, ceux auxquels Eckhart attachait le plus d'importance ne nous sont pas parvenus ; la tradition des écrits allemands reste sujette à caution ; la pensée est subtile et Eckhart lui-même mettait son lecteur en garde contre la fausse interprétation de théories à première vue étranges. M. Seeberg ne paraît pas s'être rendu compte de ces obstacles et M. G. se voit forcé de conclure, malgré les mérites de l'auteur, que ce portrait doctrinal d'Eckhart correspond fort peu à la réalité.

La théorie de l'être est, selon M. Seeberg, « die erste und letzte Frage im Denken Meister Eckharts ». Celui-ci distinguerait dans l'être trois degrés : « Sosein, das seine Art durch die Forme empfängt ; Sein, das als 'Lebenskraft' Gottes in allem, was lebt, gefasst werden kann ; 'Höheres Sein', mit dem der Fromme in Gott ist und so wirklich ist » (p. 15). Pensée néoplatonicienne, conclut M. S., et cette constatation étaie sa thèse principale : Eckhart est avant tout néoplatonicien. En fait cette triple distinction dans l'être est étrangère à Eckhart et M. G. nous montre de quelle manière amusante M. S. a découvert cet « höheres Sein ». En lisant dans Denifle ce passage du Commentaire sur l'Ecclésiastique : *Omne ens et de numero entium non habet ex se, sed ab alio superiori, esse, quod sitit, esurit et appetit*, il a omis la virgule que Denifle, pour éviter toute équivoque, avait eu soin de placer après *superiori*, et il a compris que *esse* devait se rapporter à ce qui le précède : *ab alio superiori esse*. Le « höheres Sein » était trouvé ! C'est ainsi, ajoute M. G., que toutes les considérations de M. S. sur l'idée d'être et toutes les conséquences qu'il se plaît à en tirer se trouvent viciées par cette bévue initiale.

Sur le fond même de la thèse de M. S., le néoplatonisme d'Eckhart, — ce qui, conservé dans ses justes limites, n'est d'ailleurs pas une découverte, — M. G. fait plusieurs remarques intéressantes. L'originalité propre d'Eckhart semble résider, en fin de compte, pour M. S., dans l'échec de sa tentative de concilier la philosophie néoplatonicienne, qu'il tenait de S. Augustin et des penseurs arabes et juifs, avec la scolastique aristotélico-thomiste, qu'en bon dominicain il avait à soutenir. En d'autres mots, la représentation émanatiste de l'univers entrerait souvent, chez Eckhart, en lutte avec l'idée de création. De là des contradictions, des brisures, des raccords peu heureux dans sa pensée. Avant d'admettre de telles contradictions avec la facilité de M. Seeberg, il eût fallu chercher plus sérieusement à les comprendre, dit M. G. (p. 577). Parmi elles, les

unes s'expliquent simplement par un évolution de pensée (par ex. *Deus non est esse* dans les *Quaestiones Parisienses* et *Deus est esse* dans le Prologue de l'*Opus tripartitum*) ; pour d'autres, il faut se rappeler que le procédé par oppositions est particulièrement cher à Eckhart : *Opposita iuxta se posita magis elucescunt.*

Avec ces erreurs et ces insuffisances dans l'exposé général de la doctrine d'Eckhart vont de pair des négligences de détail, des erreurs de lecture des manuscrits. Par exemple *archa in mente* est encore pris dans le sens de « Seelengrund » ; *XIV* est lu *quadraginta* ; *intellectus* au lieu de *intellectivus* ; mêmes textes cités de différentes manières ; omission des propres corrections de Denifle ; etc. Tout cela dénote un travail improvisé et superficiel. H. B.

1250. JAN VAN RUUSBROEC. *Werken.* II. *Van den gheesteliken tabernakel,* bewerkt door D.-A. STRACKE S. J. III. *Vanden blinckenden steen. Vanden vier becoringhen. Vanden kerstenen ghelove. Vanden VII sloten. Een spieghel der eeuwigher salicheit. Van VII trappen. Dat boecksken der verclaringhe,* bewerkt door L. REYPENS S. J. en M. SCHURMANS S. J. IV. *Vanden XII beghinen. Vanden XII dogheden,* bewerkt door J. VAN MIERLO S. J. — Mechelen, Het Kompas, 1934, 1934 et 1932 ; 3 vol. in 8, XCII-381. LXXII-324 et XXXII-320 p.

Ces trois volumes achèvent la nouvelle édition des œuvres de Ruysbroeck entreprise par le Ruusbroec-Genootschap d'Anvers. Nous avons dit, à propos du tome I (voir *Bull.* II, nº 432) que, sans être critique, cette édition offrait de précieux avantages et qu'en attendant — longtemps encore, sans doute — l'édition définitive, elle remplacerait avec profit celle de David.

La tâche des éditeurs était grandement facilitée du fait que deux manuscrits excellents, munis de toutes les garanties désirables, se partagent l'ensemble des écrits de Ruysbroeck : *Bruxelles Bibl. roy. 19295-97* (= A) et *1165-67* (= F). C'est leur texte qui est reproduit ici avec autant de fidélité que possible. A a fourni le *Tabernacle spirituel,* le *Miroir du salut éternel* et les *Sept degrés de l'échelle d'amour spirituel* ; F la *Pierre brillante,* les *Quatre tentations,* le *Livre de la foi chrétienne,* les *Sept clôtures,* le *Livre de la plus haute vérité* et les *Douze béguines.* Le cas du *Livre des douzes vertus* est spécial. La tradition l'a longtemps attribué à Ruysbroeck, — et c'est cette raison, jointe à sa valeur intrinsèque, qui l'a fait admettre ici, — mais le P. Van Mierlo en a, il y a une dizaine d'années, démontré l'inauthenticité. Il s'inspire des *Noces spirituelles* en même temps que d'Eckhart (*Reden der Unterscheidung*) et paraît avoir une origine plutôt hollandaise. Pour l'éditer, le P. V. M. s'est servi de *Leyde Maatschappij der Nederlandsche Letteren 1029,* qui semble donc d'après ceci n'avoir pas disparu, ainsi qu'on l'avait dit, dans l'incendie de la Bibliothèque de Louvain en 1914.

A côté de ces manuscrits fondamentaux, les éditeurs ont eu recours aux meilleurs des autres, parfois aux traductions latines, pour appuyer leur texte. Parmi les variantes, seules ont été notées celles, fort peu nombreuses, qui pouvaient affecter le sens. Des courtes gloses insérées dans le texte par certains manuscrits ont été reproduites, soit dans l'apparat (comme dans le *Tabernacle spirituel* pour les gloses de *Bruxelles Bibl. roy. 15136* (= C) et *3416-24* (= D), dont les plus brèves pourraient être originales d'après le P. Stracke, ou du moins représenter la tradition des Chartreux d'Hérinnes), soit dans le texte (comme dans le *Livre des douzes vertus*, celles de D et de *Leyde Maatsch. Ned. Lett. 335*). Quelques notes explicatives, reprises parfois à l'édition de David, aident le lecteur çà et là.

Chaque volume est précédé d'une riche introduction, qui apprend tout le nécessaire sur les manuscrits utilisés, sur la date et les circonstances de composition des différents écrits, sur leur contenu. Ce dernier point est le bienvenu, les ouvrages de Ruysbroeck n'ayant rien d'une construction bien systématique. On appréciera surtout, en ce domaine, l'effort réalisé par le P. Stracke pour présenter un schéma clair et détaillé à souhait (t. II, p. XLIX-LXXXVII) du plus considérable d'entre eux, le *Tabernacle spirituel*. Le texte de ce dernier a en outre le mérite, qui vaut d'être signalé, d'avoir respecté rigoureusement l'orthographe des deux scribes qui l'ont copié dans A ; David, par besoin d'uniformité, l'avait « normalisé » plus que de raison, introduisant par là un certain arbitraire. Par contre, on regrettera, dans ce même volume II, que les citations de l'Écriture n'aient pas été régulièrement identifiées (par ex. p. 151, 152, 156, 193, 211, 216), ni les rares citations d'autres auteurs (tel S. Grégoire le Grand, p. 212). Ce qui est dit p. XVIII du manuscrit C (de la Bibliothèque royale de Bruxelles ; originaire du couvent de Jéricho à Bruxelles, où il fut écrit tout entier en 1472, il contient un texte complet du *Tabernacle*) paraîtra difficilement conciliable avec les nouveaux détails fournis p. XXXIV, note 3 : C, que l'on situe maintenant à Averbode, n'aurait conservé que les chapitres 1-85 du *Tabernacle*, comme B (*Bruxelles 3097*) dont il serait une copie. Il faut recourir à W. De Vreese, *De handschriften van Jan van Ruusbroec's Werken* I, Gand 1900, p. 277-284, pour s'apercevoir que dans ce second cas il s'agit, non de C, mais de c, manuscrit d'Averbode. Ce ne sont là que détails infimes. Dans son ensemble l'édition mérite les éloges les plus vifs et elle marque, surtout au point de vue philologique, un progrès considérable sur celle de David. H. B.

1251. J. Rius Serra. *Subsidis Vaticans per a la història de la nostra cultura.* — Anal. sacra tarrac. 9 (1933) 177-184.

M. R. S. a glané dans les Archives Vaticanes plusieurs documents intéressant l'histoire catalane. Parmi les sept lettres éditées ici, quatre ont trait à la collation du grade de docteur à des théologiens : en 1387, au dominicain Pierre d'Arenys (que M. R. S. identifierait volontiers avec le Pierre d'Aragon qui paraît vers la même époque au matricule

de Bologne) ; en 1404, à André Bertrand, séculier, pour l'université de Valence ; en 1405, au frère mineur Pierre Garcia à Toulouse ; en 1409, au frère mineur Bernard Çanou à Barcelone.

Les trois autres documents se rapportent à l'histoire de l'université de Lérida. H. B.

xve s. **1252.** P. Eugène C. SS. R. *Autour de Saint Antonin. La conscience morale à cinq siècles de distance.* — Revue thom., n. s. 18 (1935) 211-236, 629-652.

Le P. E. s'attache à souligner l'identité des vues de S. Antonin et de S. Thomas d'Aquin sur la conscience morale. Textes à l'appui, il compare les idées des deux docteurs sur la nature de la conscience morale, son caractère obligatoire, et surtout la certitude qui est requise pour agir consciencieusement. Selon S. Antonin comme pour S. Thomas, n'est pas probable une opinion qui a contre elle des arguments sérieux ; probable s'oppose donc à peu probable. D'autre part la certitude requise en morale n'est pas une certitude d'évidence, mais de conjecture probable. De là, les applications : aussi longtemps que le doute subsiste, on est tenu de s'abstenir, ou de prendre le parti de la loi ; quand une opinion est seule sérieusement probable, ou notablement plus probable que l'opinion opposée, on commet un acte déraisonnable en refusant de s'en contenter ; quand on est en présence de deux propositions contraires dont l'une affirme l'existence d'une loi, et l'autre la nie avec une force à peu près égale, on est libre ; si nous avons en notre faveur un motif sérieusement et uniquement probable, ou un motif certainement et notablement plus probable, ou si, malgré l'égalité des motifs contradictoires, nous pouvons nous protéger par un principe supérieur, nous sommes libres d'observer ou non la loi ; dans les autres cas, nous sommes tenus à la loi.

Le but du P. E. était de montrer en outre que S. Antonin est le trait d'union qui, à cinq siècles de distance, unit S. Alphonse de Liguori à S. Thomas d'Aquin. Mais ce point d'histoire ne peut nous retenir ici.

O. L.

1253. G. Chiarelli. *Il « De regno » di Francesco Patrizi.* — Riv. internaz. Filos. Diritto 12 (1932) 716-738.

François Patrizi (qu'il ne faut pas confondre avec le philosophe platonicien du même nom, 1529-1597) est né à Sienne en 1412. Ami et protégé d'Æneas Silvius Piccolomini il devient archevêque de Gaète, ambassadeur à Florence au service de Ferdinand I d'Aragon. Il meurt en 1494. Cet humaniste composa deux traités politiques traduits en plusieurs langues mais voués à l'oubli par Machiavel : le *De regno et regis institutione* et le *De institutione reipublicae.*

M. C. nous donne une brève analyse du *De regno.* Que doit être un prince ? Pour être capable de conduire la monarchie à son but, au *bene vivere* de la société et de l'individu dans la société, le monarque doit

atteindre la perfection personnelle la plus complète. Il aura la beauté physique et la fortune, il recevra une éducation physique et morale. C'est à cette dernière que Patrizi consacre son traité. Trois livres du *De regno* développent le thème de la vertu en général, des quatre vertus de prudence, de justice, de force, de tempérance.

Patrizi cite les auteurs classiques, grecs et romains. M. C. caractérise la doctrine de Patrizi comme suit : une tentative de réduire les divergences entre l'éthique de Platon et celle d'Aristote à un simple contraste de mots ; Patrizi incline davantage vers Aristote. M. C. ne nous dit pas l'usage que fait Patrizi des écrivains chrétiens, ni les influences qu'il doit avoir subies. J. L.

1254. THOMAS DE VIO Cardinalis Caietanus. *Scripta philosophica. Opuscula œconomico-socialia.* Editionem curavit P. ZAMMIT O. P. — Romae, Typogr. Missionaria Dominicana, 1934 ; in 8, XII-189 p. L. 12. XVIe s.

A l'occasion du quatrième centenaire de Cajetan, l'*Angelicum* de Rome a entrepris de rééditer ses opuscules philosophiques et théologiques. Dans ce volume, le P. Z. publie une série d'œuvres concernant des questions économiques et sociales et intéressant ainsi la morale. Ce sont : *De eleemosynae praecepto* (1496), *De monte pietatis* (1498), *De cambiis* (1499), *De usura* (1550), *Responsio ad tria dubia* (1514), *De societate negotiatoria* (1515), *De emptione rerum raptarum in bello iniusto* (1529). Le P. Z. a fort bien choisi ses éditions de base, faites du vivant de l'auteur, et il note même les variantes de quelque importance. Mais à quoi bon rejeter dans un appendice qui couvre moins de trois pages ce qui, dans les opuscules, ne relève pas du sujet ? Cette réédition rendra service en propageant des œuvres de Cajetan presque perdues dans des éditions fort rares.

H. P.

1255. J. M. CHACON Y CALVO. *La experiencia del Indio (¿ Un antecedente a las doctrinas de Victoria ?).* — Anuario Asociación Francisco de Vitoria 5 (1932-33) 203-274.

Dès 1510, on retrouve, dans deux sermons d'Antoine de Montesinos, une amorce du mouvement doctrinal en faveur des Indiens. Quelques années après, en 1526, le franciscain Pedro Mexia de Trillo propose de faire un essai de formation agricole parmi les sauvages. Cette expérience sociologique permettra de voir si de fait les Indiens sont capables de se gouverner eux-mêmes. Cette expérience est reprise, après modification, par Manuel de Rojas. N'est-ce pas le résultat de cette expérience qui a poussé Vitoria à proposer — sans trop d'insistance — le droit de tutelle comme titre légitime de conquête ? J. L.

1256. V. BELTRAN DE HEREDIA O. P. *El tratado del Padre Matías*

de Paz, O. P., acerca del Dominio de los Reyes de España sobre los Indios de América.— Arch. Fratr. Praed. 3 (1933) 133-181.

Le P. B. avait analysé, en 1929 (cf. *Bull.* I, n°274), le traité *De dominio regum Hispaniae super Indos* de Mathias de Paz. Il nous en donne maintenant l'édition complète d'après les deux manuscrits : *Séville Bibl. prov. y univ. 333-166-1* et *Madrid Acad. Hist. Collect. Murillo E-33-8.* Le meilleur texte est celui du manuscrit de Séville qui forme un recueil ayant appartenu à Miguel de Arcos, contemporain de Mathias de Paz et dont le P. B. avait déjà édité certains documents (cf. *Bull.* I, n° 1107).

J. L.

1257. M. Ruini. *Fondazione del Diritto internazionale : i cattolici.* — Ricerche relig. 9 (1933) 257-266.

Le droit international ne prend pas sa source dans la Réforme. Son fondateur est Vitoria qui cherche à résoudre les nouveaux problèmes que soulève la conquête du Nouveau Monde. M. R. note brièvement la part de Vitoria dans l'élaboration du droit international et l'esprit moderne qui s'y fait jour. Sur ce dernier point il faudrait éviter toute affirmation trop absolue. Vitoria reste encore tributaire de la pensée de ses prédécesseurs. J. L.

1258. D. van Heel O. F. M. *De Minderbroeder Adam Sasbout uit Delft.* — Bijdragen voor de Geschiedenis van het Bisdom Haarlem 50 (1933) 401-414.

Le P. v. H. a déjà publié, d'après un manuscrit du Chapitre métropolitain d'Utrecht conservé aujourd'hui aux Archives de La Haye, une vie latine du théologien franciscain Adam Sasbout (voir *Bull.* I, n° 1204). Il en édite ici une seconde, néerlandaise celle-ci, d'après un manuscrit du même fonds. L'auteur est un anonyme, qui dit se baser sur les relations de témoins qui ont connu Sasbout avant ou après son entrée en religion. On comparera utilement ce texte avec celui de la vie latine. H. B.

1259. V. Beltran de Heredia O. P. *Melchior Cano en la Universidad de Salamanca.* — Cienc. tom. 48 (1933) 178-208.

Melchior Cano succède en 1546 à Vitoria et à Soto dans la chaire de théologie à l'université de Salamanque. On a conservé des relations de ses cours. Par l'étude des manuscrits le P. B. fixe l'objet et l'ordre chronologiques des *relectiones* professées de 1546 à 1551.

En complément, le P. B. édite les documents officiels d'incorporation de Melchior Cano à l'université et un fragment initial de quatre manuscrits qui contiennent les cours (*Salamanque Bibl. Univ. 2-3-13* ; *Ottob. 289* et *1003* ; *Vat. lat. 4647*). L'influence de Vitoria y est très marquée.

J. L.

Juillet 1936

1260. R. Arnou S. J. *Platonisme des Pères.* — Dict. Théol. cath. 12 (1934) 2258-2392. 1er s.

Le P. A. passe à traiter ce vaste et complexe problème quelque 135 colonnes bourrées, dans leur concision, d'observations précises et de références bibliographiques ou littéraires. Ce n'est pas un exposé du platonisme, évidemment. Le titre indique que le platonisme dont il s'agit est celui que les Pères ont connu, et tel qu'ils l'ont connu, qu'ils en ont subi l'influence ou qu'ils l'ont transformé au gré de leurs besoins. Deux sections se partagent cette étude de premier ordre : un « aperçu général » et un « examen détaillé de quelques doctrines particulières ». Il fallait d'abord donner de la doctrine platonicienne une description sommaire de ses positions, au moins, les plus aptes à attirer les Pères. Le platonisme à l'état pur est d'ailleurs celui qui les a le moins influencés, car ils l'ont connu surtout par des contemporains représentants, plus ou moins fidèles de cette pensée féconde et imprécise : Philon, les maîtres du « platonisme moyen » (Plutarque, Gaius, Albinus, Maxime de Tyr, Numenius), inspirateurs à des degrés divers de Plotin, dont la doctrine, plus systématique, est décrite, ainsi que celle de ses successeurs. Le P. A. indique ensuite, avec la même sobriété, les voies par lesquelles le platonisme a pénétré dans la littérature chrétienne, jusqu'à la période scolastique.

La question délicate des contacts entre le pensée chrétienne et le platonisme est tranchée avec autrement de nuances et de netteté que par tels historiens, moins objectifs, catholiques ou non, dont l'auteur parcourt les thèses opposées. Il montre la complexité de l'attitude des Pères et, plutôt que de brosser un système, analyse suivant les périodes, les personnalités littéraires et les éléments doctrinaux, l'apport réel de Platon dans la théologie chrétienne.

L'« examen détaillé » comporte les points suivants : la Trinité, le monde intelligible, la création, la vie intérieure, la connaissance de Dieu. Pour chacun d'eux, une douzaine d'écrivains chrétiens sont alignés, presque tous grecs, mais dont quelques-uns cependant intéressent ce *Bulletin* : Justin, Claudien Mamert, Scot Érigène, Marius Victorinus, et surtout S. Augustin. C'est la partie la plus fouillée et cet examen comparatif est le plus apte à délimiter exactement la pénétration du platonisme dans la pensée chrétienne. Ce n'est pas un système philosophique ou telle de ses pièces maîtresses qui y ont pénétré. Mais il trouve ou éveille des tendances profondes qui, elles, ont beaucoup d'affinité avec le christianisme. Le platonisme, conclut le P. A., a contribué à préparer les voies au christianisme parce qu'il entr'ouvrait à l'inquiétude des perspectives sur le monde invisible.

Signalons que le P. A. vient de publier un choix de textes empruntés

aux divers auteurs signalés dans son article et classés sous les mêmes rubriques doctrinales : *De « platonismo » Patrum*, Textus collegit et notis illustravit R. ARNOU S. I. (Textus et documenta, series theologica 21), Romae, Pont. Universitas Gregoriana, 1935 ; in 8, 58 p. L. 6. B. R.

1261. J. ZANCAROL. *L'évolution des idées sur l'avortement provoqué* (Étude morale et juridique). — Paris, Lipschutz, 1934 ; in 8, 168 p. Fr. 20.

Partant de la plus haute antiquité, l'auteur poursuit jusqu'à nos jours la recherche de l'évolution des idées sur l'avortement provoqué. Si l'enfant n'est que partie du corps de la mère et non pas être vivant, si le père a un droit absolu sur l'enfant conçu comme sur l'enfant né, on ne s'étonne pas de voir l'antiquité ne pas punir l'avortement provoqué par la mère non mariée ou par le père. Par contre sera puni le tiers qui provoquera l'avortement, car il commet un attentat contre les droits des parents. L'Église se fait le défenseur de l'enfant conçu : Tu ne tueras point. Les peines ne furent cependant pas toujours d'une égale sévérité. La raison sociale sera invoquée dans les législations modernes. Certains pays — l'U. R. S. S. par exemple — réglementent officiellement l'avortement.

Le chapitre : La législation de l'Église, demande quelques réserves. Il est assez étonnant de chercher chez Kant une interprétation de la morale chrétienne (p. 67). A plusieurs reprises l'auteur affirme que l'Église se préoccupe plus de l'âme de l'enfant à naître que de sa vie temporelle et ce serait cette préoccupation d'éviter la mort sans baptême qui conditionnerait la prohibition de l'avortement (p. 70, 76, 78). Notons que l'auteur ne cite aucun texte qui fasse allusion à cette idée. L'Église défend l'avortement parce qu'elle le considère comme homicide. Si son Code ne punit pas la tentative d'avortement, ce n'est pas parce que « le droit canonique ne s'intéresse qu'à l'âme de l'enfant ». Ce n'est pas l'ordre de la charité qui défend l'avortement direct et volontaire et exigera parfois la mort de la mère, mais l'ordre de justice (p. 79).

M. Z laisse apparaître ses préférences pour les législations autorisant l'avortement. Ces dispositions personnelles sont sans doute la cause du peu de profondeur de l'étude sur la législation soviétique qui à première vue semble favorable à l'entière liberté. Et cependant les lois et surtout l'esprit de ces lois ne manquent pas d'intérêt pour une « étude morale ». Les lois : en 1917, suppression totale de la répression ; en 1920, une loi réglemente l'avortement afin d'enrayer les conséquences néfastes de l'avortement clandestin ; en 1929, interdiction de demander l'avortement après le troisième mois. L'esprit de la loi: le législateur soviétique déclare que l'avortement est une calamité sociale, qu'il faut prévoir une disparition progressive de ce mal ; que l'avortement légalisé n'est qu'un moyen transitoire nécessaire pour éviter un plus grand mal, l'avortement clandestin. Ce sont d'importantes nuances, que M. S. ISAKSOHN a fort bien exposées dans sa thèse : *Étude comparative des différentes législations anti-abortives*, Paris 1931.

Ces quelques remarques montrent une fois de plus que les travaux perdent habituellement en profondeur ce qu'ils veulent gagner en étendue.

J. L.

1262. O. SCHILLING. *Die soziale Gerechtigkeit in der patristischen Literatur.* — Miscellanea Vermeersch. Scritti pubblicati in onore del R. P. Arturo Vermeersch S. J. Vol. II. Studi di diretto civile e sociologia. Analecta Gregoriana 10 (Roma, Pontif. Università Gregoriana, 1935 ; in 8, 406 p.) 189-202.

M. Sch. recueille dans les écrits des premiers siècles de l'Église (Basile, Lactance, Ambroise, Augustin, l'Ambrosiaster, Grégoire le Grand) quelques textes sur le devoir qui incombe au riche de secourir le pauvre : sans être défini avec précision, ce devoir, dans leur pensée, correspond assez bien au devoir de justice sociale, tel qu'il sera défini au cours des siècles suivants. O. L.

1263. R. VAN CAUWELAERT O. S. B. *L'intervention de l'Église de Rome à Corinthe vers l'an 96.* — Rev. Hist. eccl. 31 (1935) 267-306.

1264. J. ZEILLER. *A propos de l'intervention de l'Église de Rome à Corinthe.* — Rev. Hist. eccl. 31 (1935) 762-764.

1265. R. VAN CAUWELAERT O. S. B. *Réponse aux remarques de M. J. Zeiller.* — Rev. Hist. eccl. 31 (1935) 765-766.

La *Iª Clementis* se présente-t-elle comme un acte de la primauté romaine ? Une réponse négative clôt l'enquête extrêmement détaillée que mène dom V. C. sur le sens de la lettre et sur les circonstances de son envoi. L'analyse interne récuse les quatre arguments classiques en faveur d'une manifestation de la primauté de juridiction : contenu explicite, ton de la lettre, soumission des chrétiens de Corinthe et abstention des communautés asiates. Les deux derniers sont réfutés sans peine et le premier semble condamné d'avance. Mais le troisième, qui « fait appel au *ton* de la *Iª Clem.* pour prouver qu'elle est l'œuvre d'un *juge* et d'un *chef* », est-il vraiment aussi peu efficace ? Oui sans doute si l'on souligne les mots que souligne l'auteur. Ceux qui prétendent découvrir dans la lettre de Clément des marques d'un pouvoir caractérisé par ces termes dépassent par l'outrance de leur expression les résultats valables de leur analyse. Mais si l'on parle, en termes moins nets, d'une certaine autorité ? Dom V. C. veut faire voir la nullité de l'argument du ton, en soulignant la modestie, l'habileté, la délicatesse, la fraternité de l'épistolier. N'y-a-t-il pas là quelque malentendu ? La conscience de l'autorité s'affirme-t-elle nécessairement par des ordres tranchants ou des « menaces judiciaires » ? Ces mesures extrêmes la manifestent sans équivoque, mais son

exercice peut revêtir, grâce à Dieu, des modalités moins brutales. Les qualités que signale dom V. C. ne dissimulent pas le sens de la responsabilité qui inspire l'auteur de la lettre. S'il n'y a pas de primauté de juridiction, n'y a-t-il pas plus que le sentiment de la solidarité chrétienne : une certaine « spiritual leadership », au moins en fait. Cette intervention est quand même unique et peut aussi bien manifester un état de conscience (un complexe de supériorité) qu'avoir contribué à le former.

Mais la seconde partie de cet article est tout à fait neuve, bien plus développée d'ailleurs, et l'usage qu'on en fait, irréfutable. Synthétisant les résultats des fouilles américaines à Corinthe et les données de l'histoire gréco-romaine, elle montre que « romaine et latine par ses colons, par leur langue et leur culture, leur organisation politique et religieuse, par leurs tendances et leurs goûts, Corinthe est avant tout une succursale, un pied-à-terre romain dans la péninsule grecque, et un instrument de règne que Rome elle-même tient fermement et manie à sa discrétion ». Des relations si étroites permettent de voir sous un jour bien différent que d'habitude l'intervention de Rome à Corinthe. Ces révélations sont évidemment très impressionnantes. Complétant l'analyse interne, elles ramènent à des proportions plus modestes et plus vraies l'argument tiré de la *Iª Clementis* en faveur de la primauté, et il ne manque à ces conclusions pour être parfaites que de formuler en termes moins négatifs et plus nuancés les inductions de cette enquête péremptoire.

C'est à cette seconde partie que s'en prend M. Z. : les relations entre Rome et Corinthe se nouent sur le plan de la latinité, de la romanité. Mais les communautés chrétiennes sont en majorité grecques et juives. Donc « il est bien probable que le sentiment de la fraternité romaine, que ce sentiment latin n'a pas grand'chose à voir dans les motifs de l'intervention romaine. Reste à la fonder sur le sentiment d'une mission religieuse à accomplir ».

A cette remarque peu pertinente, dom V. C. a facile de répondre que les échanges entre les deux cités entraînent des échanges entre les églises. Nous retiendrons cependant l'expression assez heureuse de M. Z. : « sentiment d'une mission religieuse » paraît être un terme suffisamment imprécis pour tenir un juste milieu entre « exercice conscient d'une autorité » que dom V. C. n'admet pas (ni nous), et le simple sentiment de solidarité chrétienne à quoi il réduit le mobile de la lettre (et qui nous semble insuffisant). B. R.

1266. F. PAUWELS O. P. *Het oudste bewijs voor het pausschap vervallen ?* — Nederl. kathol. Stemmen 26 (1936) 43-47.

1267. B. ALTANER. *CR de R. Van Cauwelaert, L'intervention de l'Église de Rome à Corinthe vers l'an 96* (voir *Bull.* II, nº 1263). — Theol. Revue 35 (1936) 41-45.

Les recenseurs de dom Van Cauwelaert (une demi-douzaine) sont surpris pour la plupart par la vigueur et la netteté de son argumentation, mais n'en acceptent les conclusions qu'avec des réserves fondées ou non

sur des raisons précises. Nous n'en signalerons que deux. Le P. P. estime que dom V. C. n'a pas vraiment *prouvé* que la lettre fût une simple démonstration de solidarité ; l'accueil qu'on y fit à Corinthe prouverait qu'elle n'y a pas été considérée comme telle. Passons.

Le compte rendu de M. A. est autrement documenté. Il complète sur des points de détails la bibliographie de dom V. C. et observe que le style adouci de la lettre ne *prouve pas* que l'auteur n'eût pas été conscient de son autorité. L'usage de ce style se prolonge jusqu'à la fin du IVe siècle et sous des papes certainement conscients de leur primauté. A cette observation négative qui interdit des conclusions trop abruptes, M. A. en ajoute quelques autres tirées du contenu de la lettre (style hellénique *officiel* du c. 44,3) ou d'ailleurs, qui relèvent les « impondérables latents », « l'atmosphère » de conscience d'un certain pouvoir. B. R.

1268. H. KOCH. *CR de E. Göller, Papsttum und Bussgewalt in spätrömischen und frühmittelalterlicher Zeit* (voir *Bull.* I, n° 780). — Theol. Literaturzeit. 60 (1935) 455-457. IVe s.

Après avoir caractérisé la *media via* où se tient l'auteur, M. K. se borne à quelques brèves observations de détail. La plus importante regarde le sens à donner à *mox* dans l'*Ep.* 108 de S. Léon. B. C.

1269. J. RIVIÈRE. *Le plus vieux « Transitus » latin et son dérivé grec.* — Rech. Théol. anc. méd. 8 (1936) 5-23. Ve s.

Les apocryphes jouent un rôle trop réel dans l'histoire du dogme de l'Assomption pour que le texte découvert et publié par dom WILMART (*Analecta Reginensia*, p. 323-357) puisse ne pas être considéré comme important. Son éditeur avait montré qu'il est la source du Pseudo-Méliton. M. R. établit aujourd'hui qu'il a été exploité par Jean de Thessalonique dans son homélie sur la Dormition (publiée par le P. M. JUGIE, dans la *Patrol. orient.*, t. 19, Paris 1926, p. 344-438). On a donc un récit latin qui peut remonter au Ve siècle.

Il faudrait déterminer s'il est une traduction, et quels sont ses rapports avec les récits plus anciens, notamment les apocryphes coptes, si proches encore, croyons-nous, de l'œuvre de Leucius (cf. *Ephem. theol. lovan.* 3, 1926, p. 43-44). B. C.

1270. E. HOFFMANN. *Platonism in Augustine's Philosophy of History.* — Philosophy and History, Essays presented to Ernst Cassirer, edited by R. Klibansky and H. J. Paton (Oxford, Clarendon Press, 1936 ; in 8, 355 p. Sh. 25) 173-190.

La manière de M. H. est très personnelle : il condense et comprime sa pensée au maximum. Rien n'est plus incisif que sa succession d'affirmations nettes, affectant volontiers la forme gnomique. Comme il ne

cite pas et qu'il ne présente qu'une synthèse, on est invité à une certaine obéissance intellectuelle.

Elle lui est accordée volontiers, tant il est manifestement maître du sujet dont il parle. Il a certainement raison de dire qu'Augustin « n'est pas un chrétien platonisant, ni un chrétien adepte du platonisme, mais le Platon du christianisme » (p. 178), en ce sens que l'esprit de sa philosophie des choses est conforme à celui de Platon : primat de l'idée sur l'être. Le christianisme a transposé cet énoncé, mais son dynamisme n'en a pas été diminué. Les valeurs de Platon ont dû être altérées, mais non son cadre de pensée.

M. H. examine à la lumière de ces constatations les problèmes de la philosophie de l'histoire chez Augustin : surtout comment, malgré son absolue opposition entre la *civitas Dei* et la *civitas terrena*, il a pu trouver un sens religieux à l'histoire, et comment il a pu donner les principes d'une *doctrina christiana*. Le suggestif aperçu s'achève en montrant dans le volontarisme la conséquence morale et religieuse de la position philosophique essentielle d'Augustin.

Ces quelques pages sont plus instructives qu'un volume. Mais comme on eût aimé entendre la voix même d'Augustin ! B. C.

1271. J. BOEHMER. *Augustins « Tolle lege » in der Bibel.* — Bibl. Zeitschr. 23 (1935) 58-61.

Cette note tend à montrer qu'il est au moins aussi probable que, si le *tolle lege* des Confessions est une réminiscence, il vient de la Bible plutôt que des sources profanes dont parle J. Geffcken (cf. *Bull.* II, nº 570). La démonstration m'a paru faible. B. C.

1272. J. KOCH. *CR de K. Staritz, Augustins Schöpfungsglaube* (voir *Bull.* I, nº 887). — Gnomon 11 (1935) 557-562.

M. K. est fort sévère. La dissertation porte des marques de jeunesse et de légèreté : par exemple, lorsque l'auteur assure que dans l'élaboration de l'acte libre des volontés créées, Dieu n'intervient que « après la décision » ! Mais surtout la séparation systématique absolue des données philosophiques d'avec les théologiques est fatale, dit M. K., à un traitement objectif. Augustin est théologien et c'est du point de vue de sa foi qu'il faut partir pour comprendre même ses explications philosophiques. Il y a dans le livre une excessive tendance à admettre l'influence de la philosophie sur la pensée profonde d'Augustin. B. C.

1273. R. CAPDET. *La formation des êtres d'après saint Augustin.* — Bull. Litt. eccl. 37 (1936) 3-35.

Cet article n'est qu'un chapitre d'un étude plus complète. Il est donc difficile de le juger. Les lacunes et les manques de nuance qu'on y relève sont peut-être corrigés par ce qui se lit ailleurs.

L'exposé est très agréable. L'auteur y montre les deux éléments de la création des êtres : la matière et les formes existant en Dieu. Augustin

précise ses doctrines à propos de la création angélique, tandis qu'il s'en tient aux vues très générales quand il s'agit de l'âme humaine.

En décrivant le processus qui va de la connaissance de Dieu à la connaissance des autres par la connaissance de soi, M. C. rencontre plusieurs fois et critique le P. Gardeil, notamment en ce qui concerne l'octroi immédiat de la vision béatifique aux anges et la restriction de l'acte créateur à ce qui a précédé la « formation ». Sans doute M. C. parle-t-il ailleurs de l'anthropologie d'Augustin, cause de ses hésitations, silences et insuffisances lorsqu'il traite de l'âme humaine. B. C.

1274. E. Benz. *CR de W. Verwiebe, Welt und Zeit bei Augustin* (voir *Bull.* II, nº 472). — Deutsche Literaturzeit. 56 (1935) 275-280.

Après avoir rendu hommage à la valeur philosophique de cette étude, apparentée aux recherches de Heidegger, le recenseur signale (c.280) que plusieurs points de vue d'ordre théologique ont été négligés, notamment celui qui introduit entre l'*aeternitas* de Dieu et le *tempus* du monde, l'*aevum* de la création angélique. B. C.

1275. K. Adam. *CR de J. Henninger, S. Augustinus et doctrina de duplici iustitia* (voir *Bull.* II, nº 1063). — Theol. Quartalschr. 117 (1936) 117-121.

Le compte rendu très compétent de M. A. m'oblige à nuancer plus encore que je ne l'avais fait (cf. *Bull.* II, nº 1063) mon appréciation sur la dissertation du P. H. S'il avait mieux étudié l'esprit de la théologie d'Augustin, le P. H. aurait reconnu que ce fut sous la pression de la polémique antipélagienne que l'évêque d'Hippone distingua de moins en moins la *forma pietatis* de la *virtus sacramenti*, mais cette sacramentalisation allait de pair avec un pessimisme croissant.

Le travail du P. H., s'il s'était plus exclusivement inspiré des critères historiques, eût présenté une toute autre physionomie, et gagné en valeur et en importance. M. A. pense aussi que c'est principalement dans la tradition des théologiens de son ordre que Seripando puisa ses idées. L'influence de ceux-ci sur la pensée des théologiens du concile de Trente vient d'être mise en évidence par E. Stakemeier (*Theol. Quartalschr.* 117, 1936, p. 188-207). B. C.

1276. B. Jansen S. J. *Die Staatsauffassung des heiligen Augustinus.* — Kath. Gedanke 8 (1935) 74-79.

L'idée qu'Augustin n'admet pas en droit naturel l'État, son autorité, ses privilèges, parce qu'il est la *civitas terrena* issue du péché, vient d'une assez lourde erreur. « La *civitas caelestis* d'Augustin c'est le pur royaume spirituel ou mieux, la société des bons, des saints, des âmes en état de grâce » (p. 76). Or il s'en trouve partout dans les États, parmi les païens, etc. L'article est un peu court et mal nuancé. Le problème des

deux Cités n'est pas si simple ! Voir, par exemple, les exposés de O. Schilling (cf. *Bull.* I, nº 555). B. C.

1277. A. MÉNAGER. *A propos de Cassien.* — Vie spirit. 46 (1936) suppl. [73]-[109].

1278. M. OLPHE-GAILLARD. *Débat à propos de Cassien.* — Rev. Asc. Myst. 17 (1936) 181-191.

Dom M. se défend contre le P. O.-G., et celui-ci contre dom M. Il s'agit de savoir quelle est la pensée de Cassien sur les rapports entre la vie cénobitique et l'érémitique au point de vue de la perfection.

L'article initial du P. O.-G. a été recensé ici (cf. *Bull.* II, nº 1069). De la discussion présente je n'oserais dire qu'elle éclaire le débat et que le vrai sens de la doctrine de Cassien s'en soit dégagé davantage.

Dom M. me paraît avoir fait à son contradicteur une critique sérieuse. Le texte de Cassien : *Intra nos vero nihil esse potest quam scientia aut ignorantia veritatis* ET *vel vitiorum amicitia vel virtutum* ne met pas en disjonction l'accent sur la connaissance *ou* l'amour, la première caractérisant la vie érémitique, la seconde s'appliquant aux cénobites. En réalité l'érémitisme n'est pas moins ascétisant que le cénobitisme. Il suffit de lire ce que dit Cassien sur les ermites *dirissimis daemonum praeliis congressuri* (*Inst.* 5, 36) pour s'en convaincre. Mais l'érémitisme est beaucoup plus contemplatif que le cénobitisme, et là est la note distinctive. Cela ne signifie pas que la contemplation soit absente de la vie des cénobites, ni même qu'elle n'y soit un élément normal : de toutes parts les textes se lèveraient pour protester contre une proposition si contraire à la doctrine des anciens. Cassien a bien soin, d'ailleurs, de n'identifier pas contemplation et perfection, encore moins perfection et vie contemplative. Mais comment échapper à l'impression que, parce que plus contemplative, la vie érémitique est plus estimée du moine gaulois, et qu'en somme c'est là que, pour lui, se trouvent les âmes les plus parfaites ? Toute autre sera la pensée de S. Benoît, bien plus défiant de l'érémitisme. Il est assez dangereux d'interpréter purement et simplement Cassien par Benoît (cf. *Les œuvres de Jean Cassien et la règle bénédictine*, dans *Rev. liturg. et monast.* 14, 1928-29, p. 307-319).

Il est probable que les divergences entre dom M. et le P. O.-G. viennent d'une certaine inconsistance de la doctrine de Cassien lui-même. On garde l'impression que l'étude de la source aurait dû être plus minutieusement et plus critiquement poussée.

Un détail. L'Évangile de Marthe et Marie, à l'Assomption, n'a pas été choisi en fonction du symbolisme des deux vies, qu'on y voit volontiers depuis Origène : c'était simplement un des évangiles employés pour les messes des vierges (cf. *La fête de l'Assomption dans l'histoire liturgique*, dans *Ephem. theol. lovan.* 3, 1926, p. 38-40). B. C.

1279. M. Olphe-Gaillard. *La pureté de cœur d'après Cassien.* — Rev. Asc. Myst. 17 (1936) 28-60.

Poursuivant ses études approfondies sur la doctrine spirituelle de Cassien, le P. O.-G. entreprend de synthétiser ce qui est épars dans ses œuvres sur la pureté de cœur. Il la montre intérieure et obtenue par des moyens intérieurs, réglée par la discrétion et la modération, victoire du combat spirituel entre vices et vertus, identifiée enfin avec la charité.

L'exposé est fait avec le souci constant de tenir compte des influences philosophiques et ascétiques qui ont agi sur le *Collator*. Au terme de ces pages excellentes, le P. O.-G. observe que la pensée n'est pas toujours clairement énoncée, ni même très précise. Peut-être y aurait-il à se demander jusqu'où va l'artifice dans la présentation littéraire des Conférences. A la diversité des interlocuteurs, si elle n'est pas factice, peuvent correspondre des nuances de doctrine. Et doit-on exclure une certaine évolution dans la pensée de Cassien lui-même ? B. C.

1280. A. Poma. *L'ingiudicabilità personale del Romano Pontefice studiata nel suo fondamento storico.* — Scuola cattol. 63 (1935) 559-581.

Examen rapide et sans prétention à la nouveauté, de l'histoire de Symmaque et de sa portée historique et doctrinale. Esquisse de la situation antérieure et de l'idée d'injudicabilité après le VIe siècle. Les conclusions (p. 581) sont modérées. B. C.

1281. J. Röder. *Das Fürstenbild in den mittelalterlichen Fürstenspiegeln auf französischen Boden.* Inaugural-Dissertation. — Emsdetten, H. et J. Lechte, 1933 ; in 8, 98 p.

Vue d'ensemble sur les « Exhortations au Prince » — une bonne trentaine de pièces — écrites en France au moyen âge. M. R. distingue quatre périodes : la période carolingienne, la période post-carolingienne ou préscolastique, la période scolastique, la période post-scolastique. La première se caractérise par une fidélité quasi exclusive à Augustin et à Grégoire le Grand. La deuxième trahit, à côté de cette inspiration encore prédominante, des influences antiques. Mais l'une et l'autre tendent avant tout à « moraliser » le prince. La troisième, aux allures très systématiques et doctrinales, combine l'augustinisme avec Aristote. La quatrième période réagit contre la méthode spéculative et retombe un peu dans la moralisation. M. C.

1282. E. Luginbühl. *Studien zu Notkers Uebersetzungskunst.* Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde. — Weida i. Thür., Thomas und Hubert, 1933 ; in 8, 137 p.

Notker a cherché à mettre dans ses traductions non seulement de l'élégance, mais encore des nuances de pensée. Elles peuvent contribuer à

mettre en valeur l'originalité de son esprit et de sa doctrine. M. L. fait ici un choix de termes latins — environ quatre-vingts, dont une cinquantaine sont théologiques — et fournit pour chacun d'eux les principales traductions, en notant chaque fois le sens ou la nuance visés. Cette enquête pourrait être utilement étendue à tout le vocabulaire, mais nous sommes sûrs de tenir ici l'essentiel en ce qui concerne la terminologie théologique. M. C.

1283. F. SEEKEL. *Geistige Grundlagen Petrus Damianis untersucht am Liber Gratissimus.* Inaugural-Dissertation. — Jena, G. Neuenhahn, 1933 ; in 8, 77 p.

Après une brève analyse du *Liber gratissimus,* M. S. fait le relevé des citations et des emprunts. C'est saint Augustin qui fournit, directement ou indirectement, la majeure partie des unes et des autres. Il faut dire sans hésiter que la doctrine de Pierre Damiani sur la validité des ordres conférés par des simoniaques mais sans simonie, est dans la ligne augustinienne. L'originalité de Damiani consiste à faire application des principes reçus à des circonstances nouvelles. M. C.

1284. J. DE GHELLINCK S. J. *Patristique et argument de tradition au bas moyen âge.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, nº 986) I, 403-426.

Le P. de Gh. souligne la pénurie relative et persistante de la documentation patristique au moyen âge, ainsi que le retard apporté par là-même dans l'élaboration d'une technique de l'argument de tradition. Il signale, comme l'une des premières contributions à cette technique, la distinction, au XIIe siècle, entre *auctoritates* et *dicta magistralia.* Le P. de Gh. s'attache spécialement à l'époque scolastique. Cela explique pourquoi, en parlant du IXe siècle, il ne signale ni l'influence du décret pseudo-gélasien *De libris recipiendis et non recipiendis,* ni l'activité des traducteurs carolingiens, ni même les réflexions de Jean Scot Érigène sur l'argument patristique. M. C.

1285. A. LANDGRAF. *Die Stellungnahme der Scholastik des XII. Jahrhunderts zum Adoptianismus.* — Div. Thom. (Freib.) 13 (1935) 259-289.

Y eut-il au XIIe siècle un réveil de l'ancien adoptianisme ? S'est-il donc trouvé des théologiens pour soutenir que le Christ, comme homme, n'est que fils adoptif de Dieu ? M. L. s'est livré à une enquête exhaustive, peut-on dire. Tour à tour défilent Anselme de Laon, Abélard et leur école, Robert de Melun, Gilbert de la Porrée et son école, la *Summa Sententiarum,* Pierre Lombard, Gandulphe de Bologne, Pierre de Poitiers, Étienne Langton, Udo, Pierre de Capoue, Prévostin de Crémone et autres auteurs anonymes ; nulle part on ne rencontre d'adoptianisme propre-

ment dit : si beaucoup d'entre eux, à la suite d'Abélard, parlent d'une filiation *per gratiam*, ils n'entendent nullement parler d'une filiation adoptive, puisqu'ils nient explicitement celle-ci, mais par *gratia* ils désignent la grâce de l'union hypostatique. Faut-il en excepter Pierre le Chantre ? Étienne Langton et, à sa suite, plusieurs théologiens du début du XIIIe siècle, prétendent que, dans son enseignement oral, Pierre le Chantre aurait été adoptianiste. Toutefois, note M. L., dans un commentaire sur les épîtres Pauliniennes qui lui est attribué, Pierre le Chantre soutient la thèse orthodoxe. N'y eut-il cependant pas, au XIIe siècle, une tendance adoptianiste ? On pourrait le croire, puisque Prévostin, note encore M. L., écrit : *quidam dicunt quod Christus sit adoptivus filius secundum quod homo.* O. L.

1286. J. Kürzinger. *Zur Deutung der Johannestaufe in der mittelalterlichen Theologie.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, n° 986) II, 954-973.

Pour décrire la pensée des scolastiques sur le baptême de Jean, M. K. choisit comme base le commentaire d'Augustin Trionfo d'Ancône sur l'évangile de S. Matthieu, qu'il étudie et dont il copie des passages uniquement dans *Bamberg Staatsbibl. 109* (*B. III. 35*), bien que l'on connaisse d'autres manuscrits. Après Augustin, M. K. consulte un certain nombre d'auteurs, principalement des XIIe et XIIIe siècles, sur plusieurs questions : le sens et le but, la forme, l'effet, la durée du baptême de Jean, s'il dispense du baptême chrétien et enfin le baptême de Jésus par le Précurseur.

Forcément et intentionnellement incomplète, l'enquête n'en est pas moins instructive. Mais n'eût-elle pas gagné à entendre Gilles de Rome dont Augustin Trionfo, son élève, dépend fort (voir *Bull.* II, n° 1351) ? Du coup, cela eût précisé son originalité. Il faut sans doute lire *dubitationes* (p. 956), au lieu de *dubiones.* H. P.

1287. B. Bischoff. *Aus der Schule Hugos von St. Viktor.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, n° 986) I, 246-250.

Deux manuscrits, *Oxford, Bodléienne Laud. misc. 344* et *Breslau Stadtbibliothek Rehdigeranus 61* conservent en grande partie l'œuvre d'un certain Laurent. Sa dédicace, que M. B. publie, nous renseigne : élève d'Hugues de Saint-Victor, Laurent copiait les cours de son maître sur les *Sententiae de divinitate.* Par prudence, il faisait revoir, chaque semaine, ses notes par l'auteur. Pour l'essentiel, le contenu et le plan du travail renfermé dans les deux manuscrits coïncident avec ceux du *De sacramentis* d'Hugues de Saint-Victor, comme M. B. le montre par un bref parallèle.

La comparaison minutieuse des deux textes, impraticable ici, s'impose néanmoins et éclairera l'œuvre du grand maître victorin, son enseignement et ses méthodes de travail. H. P.

1288. H. Ostlender. *Die Theologia 'Scholarium' des Peter Abaelard.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, nº 986) I, 263-281.

Un soigneux examen de la tradition manuscrite de la *Theologia* « *Scholarium* » d'Abélard et des écrits polémiques de ses adversaires permet à M. O. d'établir plusieurs conclusions intéressantes. La première forme de la *Theologia* ne comprend que le livre I. De même pour la deuxième forme, revisée. La troisième rédaction comporte les trois livres. Le quatrième stade c'est-à-dire le texte des éditions d'Amboise, Migne et Cousin tient compte des critiques de Guillaume de Saint-Thierry. La dernière forme du texte (R 5), contenue dans *Oxford Balliol Coll. 296*, date de 1140 et suit les attaques de S. Bernard. En outre, M. O. signale des revisions analogues pour d'autres œuvres d'Abélard, le Commentaire sur l'Épître aux Romains, et l'*Ethica*, dont on trouve des formes nouvelles dans le même manuscrit d'Oxford, enfin la *Theologia christiana* (voir notes 27, 50, 79). L'ouvrage étudié ici ne s'intitule du reste pas *Introductio ad theologiam*, comme on le dit généralement, mais *Theologia*. Pour éviter toute équivoque, on ajoute : « *Scholarium* ». Voir *Bull.* II, nº 133.

Il est à souhaiter que M. O. poursuive dans toute leur étendue et leurs détails les perspectives qu'il nous ouvre dans cet article. Cela éclairera considérablement l'histoire d'Abélard et de ses écrits. H. P.

1289. A. Landgraf. *Petri Abaelardi Expositionis in epistolam S. Pauli ad Romanos Abbreviatio.* — Bohoslovia 13 (1935) 1-5, 89-111, 197-212.

Après une minutieuse description de tout le ms *Arsenal 1116*, M. L. y a repéré f. 80r-84r, une *Abbreviatio Expositionis in epistolam ad Romanos Abaelardi.* Il s'agit bien d'un résumé d'Abélard, qui toutefois le contredit à l'occasion, et utilise en outre la *Summa de sacramentis* d'Hugues de Saint-Victor. L'abrégé a dû être fait avant le concile de Sens. M. L. l'édite in extenso, avec toutes les références utiles. O. L.

1290. M. De Wulf. *Le Panthéisme Chartrain.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, nº 986) I, 282-288.

Certaines expressions de Thierry de Chartres et de son disciple Clarembaud d'Arras semblent accréditer l'opinion reçue qui les accuse de monisme panthéiste. Encore des déclarations en sens inverse contre-balancent-elles les premières. Tout soupçon d'incohérence disparaît quand on tient compte du vocabulaire repris par les deux chartrains à Boèce. Ils ne dépassent pas l'ordre de l'essence, ni un exemplarisme statique. M. De W. absout donc à juste titre les deux penseurs des calomnies lancées contre eux. H. P.

1291. E. GILSON. *Maxime, Érigène, S. Bernard.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, n° 986) I, 188-195.

M. G. rapproche un texte de saint Bernard *(De diligendo Deo, 10)*, au sujet de la déification, de la doctrine similaire d'Érigène et de Maxime. Il en déduit, d'une part que Bernard connaît la traduction érigénienne des *Ambigua*, d'autre part que, si Bernard n'est pas panthéiste, nous avons là un nouvel indice qu'Érigène ne l'est pas non plus. M. C.

1292. M. GRABMANN. *Handschriftliche Forschungen und Mitteilungen zum Schrifttum des Wilhem von Conches und zu Bearbeitungen seiner naturwissenschaftlichen Werke.* — Sitzungsber. Bayer. Akad. Wiss., Philos-hist. Abt. 1935, 10 (München, Verlag der Bayer. Akad. Wiss., 1935 ; in 8, 59 p.).

On trouvera d'abord ici un exposé critique complet de nos connaissances actuelles sur les ouvrages de Guillaume de Conches : la *Philosophia mundi*, le *Dragmaticon philosophiae* (1147-1149), la *Summa philosophiae* éditée dernièrement par C. Ottaviano (cf. *Bull.* II, n° 863), qui est à placer entre les deux ouvrages précédents vers 1136-1141, le commentaire sur le Timée de Platon, celui sur la *Consolatio philosophiae* de Boèce, antérieur à la *Summa philosophiae.* Il y aurait lieu de lui attribuer aussi des commentaires sur Priscien, Macrobe et Martianus Capella. Quant au *Moralium dogma philosophorum*, Mgr G., renforçant les raisons apportées par M. J. Williams (cf. *Bull.* I, n° 1030), en nie résolument l'authenticité, se basant sur les divergences des classifications des vertus dans cet ouvrage et dans la *Summa philosophiae* (voir une remarque semblable dans *Bull.* II, n° 863, où l'on a déterminé les sources utilisées dans ces deux ouvrages). Pour toutes ces œuvres, Mgr G. signale les mss connus et de de-ci de-là en apporte un nouveau.

La seconde partie du mémoire, la plus neuve, étudie l'influence littéraire des ouvrages de Guillaume, spécialement ceux relatifs aux sciences naturelles. Mgr G. passe rapidement sur l'usage qu'en ont fait Vincent de Beauvais, Thomas de Cantimpré, un anonyme de 1267 pour s'attacher à trois auteurs : Raoul de Longchamp qui, au début du XIIIe siècle, utilise la *Philosophia mundi* dans son commentaire sur l'*Anticlaudianus* d'Alain de Lille et dans sa *Summa philosophiae* ou *Cornicula* ; Barthélemy de Parme qui, à la fin du XIIIe siècle, exploite la *Summa philosohiae* de Guillaume dans son *Liber philosophiae Boetii* ; enfin l'auteur anonyme d'une *Cosmographia*, consignée dans *Clm 331* (écriture du début du XIIIe siècle) qui se meut entièrement dans le sillage de Guillaume de Conches et de l'école de Chartres. O. L.

1293. *Meditationes Guigonis Prioris Cartusiae. Le recueil des Pensées du B. Guigues.* Édition complète accompagnée de tables et d'une traduction par A. WILMART O. S. B. (Études

de philosophie médiévale 22). — Paris, J. Vrin, 1936; in 8, 291 p. Fr. 32.

On est sûr en ouvrant un volume de dom W. de trouver une œuvre admirablement étudiée, nettoyée, mise au point. Celle-ci est parfaite.

Les *Meditationes* de Guigues sont vraiment une composition singulière et originale : un vrai recueil de pensées, dans un esprit très humain comme très religieux, assez sévère et très bon, avec je ne sais quoi de l'esprit sententiaire des anciens solitaires. Dom W. en étudie l'art, la doctrine, les lumières qu'elles apportent sur leur auteur et son âme. Il décrit et estime les trois manuscrits du XII[e] siècle qui forment le fonds solide de la restitution du texte. Puis, ayant publié en une bonne centaine de pages le recueil complet, il le fait suivre d'une « table des pensées » par sujet. C'est une trouvaille : elle est aussi pratique que nécessaire ; exhaustive, elle permet au lecteur le plus impatient de cueillir sans peine, grâce à une heureuse et méritoire traduction, les meilleurs fruits.

L'éditeur se préoccupe encore de comparer son travail avec les éditions antérieures incomplètes, de dresser enfin le catalogue des mots et des sujets traités par le grand chartreux.

Édition *princeps* et définitive. B. C.

1294. G. Morin O. S. B. *Un traité inédit d'Achard de Saint-Victor.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, n° 986) I, 251-262.

Dom M. avait déjà montré qu'il fallait reconnaître en Achard de Saint-Victor l'auteur d'un traité *De discretione animae, spiritus et mentis.* Il en avait énuméré les manuscrits (voir *Rev. bénédict.* 16, 1899, p. 218-219). Ici, il publie le texte de cet opuscule, d'après *Paris Maz. 1002 (942)*, XIII[e] siècle, provenant de Saint-Victor. C'est la première œuvre d'Achard qui est ainsi éditée. H. P.

1295. E. Mersch S. J. *L'objet de la théologie et le Christus totus.* — Rech. Sc. relig. 26 (1936) 129-157.

Dans un article antérieur trop peu remarqué, *Le Christ mystique, centre de la théologie comme science*, dans *Nouv. Rev. théol.* 41 (1934) p. 449-475, le P. M. proposait de reconnaître dans le Christ total le centre de la théologie. Ici, il montre fort bien que sa thèse n'est pas une innovation puisqu'elle figure déjà dans les œuvres de nombreux auteurs.

La doctrine apparaît implicitement chez les premiers scolastiques. Pour eux, la théologie constitue un travail sur l'Écriture qui ne parle au fond que du Christ. Le P. M. édite pour la première fois le court passage de Robert de Melun sur la question, puis s'arrête au magnifique texte de Robert Grosseteste, déjà publié (voir *Bull.* II, n° 788), « le plus affirmatif que nous connaissions », dit le P. M. Après cela, la théorie s'efface progressivement. Le P. M. étudie Alexandre de Halès et S. Bonaventure — peut-être atténue-t-il trop l'avis de ce docteur ? — puis Albert le

Grand, Ulric de Strasbourg et les divers écrits de S. Thomas. Son commentaire sur les Psaumes est assez favorable à la thèse. Enfin le P. M. consulte rapidement d'autres écrivains postérieurs à S. Thomas.

Le P. M. a conscience de n'avoir mené qu'une enquête historique incomplète. Sans pouvoir, ni vouloir épuiser ici le sujet, montrons que la thèse capitale défendue par le P. M. est encore beaucoup moins inouïe que son article ne le laisserait croire. Dans son ouvrage récent, *Roland von Cremona*, p. 122 (voir *Bull.* II, nº 1303), le P. E. FILTHAUT observe que, par rapport à l'objet de la théologie, Roland, premier maître dominicain à Paris avant 1234, ne se décide pas clairement. Mais il semble que pour lui comme pour d'autres maîtres, ses contemporains, ce soit le Christ total. Les deux premiers maîtres dominicains d'Oxford, Richard Fishacre et Robert Kilwardby préfèrent, eux aussi, à toute autre l'opinion qui voit dans le Christ total l'objet de la théologie. Ceci, le P. M. aurait pu le savoir puisque les textes de ces auteurs ont paru en 1935 (voir *Bull.* II, nº 1014). Odon Rigaud reprend les idées d'Alexandre de Halès. Voir *Bruges Comm. 208*, f. 4vb-5va. Un des documents les plus intéressants sur ce problème est un excellent groupe de questions anonymes et inédites figurant dans *Vat. lat. 782*, f. 123r-124r. Inc. : *Queritur de diuina scientia et primo queritur utrum sit scientia aut quis...* ; expl. : *reputatur effractor et scrutator maiestatis*. F. 123vb : *Queritur tercio de subiecto huius scientie... uidetur quod Christus... Solucio* : *Dicendum quod subiectum huius scientie est totus Christus, quod importat Deum, hominem, et Ecclesiam totam.*

Enfin, dans son *principium* inédit, signalé par le P. Käppeli (voir *Bull.* II, nº 1227), Étienne de Besançon O. P., vers 1286, voit lui aussi dans le Christ la cause efficiente, finale, matérielle et formelle exemplaire de l'Écriture. H. P.

1296. J. M. PARENT O. P. *Un nouveau témoin de la théologie dionysienne au XIIe siècle.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, nº 986) I, 289-309.

Le P. P. étudie ici une Somme théologique contenue incomplètement dans *Londres Brit. Mus. Royal 9 E XII* et *Klosterneuburg 322*. Cet ouvrage de la seconde moitié du XIIe siècle subit l'influence de S. Augustin, de Boèce et surtout celle du Pseudo-Denys, témoigne beaucoup de sympathie à Scot Érigène et offre une ressemblance littéraire et doctrinale très marquée avec les écrits théologiques d'Alain de Lille. Pour montrer le contenu doctrinal de cette œuvre, le P. P. en analyse le prologue et le premier groupe de questions, sur Dieu. Enfin, d'après le manuscrit de Londres seulement, le P. P. édite (p. 305-309) le prologue de l'œuvre. Inc. : *Quoniam homines a vera suae rationis dignitate...* H. P.

1297. A. VISCARDI. *Saggio sulla letteratura religiosa del medio evo romanzo* (R. Università di Padova, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, 3). — Padova, A. Milani, 1932 ; in 8, XII-122 p. L. 15.

Cet essai ou plutôt ce recueil d'essais sur la littérature religieuse du moyen âge ne manque pas d'intérêt. M. V. y groupe sept études, dont quatre ont directement pour objet l'influence de la Bible (la Bible et l'exégèse ; la Bible et la liturgie ; la Bible et l'histoire ; la Bible et la poésie). Les trois autres n'excluent pas ce point de vue, mais s'attachent spécialement à faire saisir sur le vif divers aspects de la mentalité religieuse du moyen âge. C'est d'abord une brève description du *De contemptu mundi* attribué à Innocent III ; c'est ensuite une analyse des *Meditationes vitae Christi* attribuées à saint Bonaventure ; c'est enfin une appréciation du prophétisme joachimite. Le point de vue de M. V. est celui de la psychologie religieuse. Néanmoins l'historien de la théologie trouvera dans son livre des indications utiles. M. C.

1298. A. WILMART O. S. B. *Un opuscule sur la confession composé par Guy de Southwick vers la fin du XIIe siècle.* — Rech. Théol. anc. méd. 7 (1935) 337-352.

D. W. édite très soigneusement, d'après *Oxford St John's Coll. 163*, f. 36^v^-44^r^, un traité complet sur la pénitence sacramentelle, dû à Guy, chanoine de St-Augustin et prieur de Southwick. L'opuscule a été rédigé à la demande de William de Vere, évêque de Hereford († 1198). D'autre part, Guy a été prieur à partir de 1190. Le traité a donc été composé entre 1190 et 1198, témoin intéressant de la discipline pénitentielle quelque vingt ans avant le quatrième concile de Latran. O. L.

XIIIe s. **1299.** G. POST. *Parisian Masters as a Corporation, 1200-1246.* — Speculum 9 (1934) 421-445.

Contre Denifle, M. L. Halphen reculait jusque 1222-1231 le moment où l'Université de Paris devint un corps régulièrement constitué (voir *Bull.* I, n° 307). Dans son travail remarquablement documenté, se basant sur l'étude du droit, de la procédure, des théories et de la terminologie alors en cours, M. P. en revient aux conclusions de Denifle et de Rashdall. Il admet que l'Université s'est constituée en corporation de 1208 à 1215, date où l'autorité papale la reconnaît comme telle. L'absence de charte au début et le manque de netteté dans les idées empêchent de préciser davantage. H. P.

1300. E. GOMEZ O. P. *Muslim Theology in its Bearing on Scholasticism.* — Clergy Review 6 (1933) 99-109.

L'Islam n'eut pas en théologie une synthèse moins importante ou moins solide qu'en philosophie. La plupart de ses philosophes furent aussi théologiens. M. Asin Palacios et les arabisants modernes croient à l'influence de cette théologie musulmane sur les scolastiques (voir *Bull.* I, n° 614). Or le P. G. s'oppose à cette opinion. La langue, dit-il, empêchait tout accès. Des traductions d'ouvrages théologiques ? On n'en connaît pas. Roger Bacon ne savait pas assez d'arabe. Raymond Lulle n'eut pas

d'influence. Et le *Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos* de Raymond Martin ne fut écrit en grande partie qu'après la mort de S. Thomas. En outre, les scolastiques qui estimaient tant la philosophie des Arabes ne s'intéressèrent pas à leur théologie. Dès lors, le P. G. « refuse d'admettre aucune influence théologique (des Arabes sur les scolastiques) et encore moins sur S. Thomas » que sur n'importe quel autre (p. 109).

Cette brève étude a l'avantage de montrer la différence de l'action exercée par la philosophie et par la théologie de l'Islam. Cependant le P. G. nous paraît exagérer en niant toute influence théologique. Dans beaucoup d'ouvrages philosophiques arabes transposés en latin figurent bien des sujets situés aux confins indécis de la philosophie et de la théologie, tels le *De Deo uno*, la Providence, la liberté. Et la *Métaphysique* d'Avicenne, par exemple, traduite dès le XII[e] siècle et très répandue, se termine par un dixième traité consacré à des problèmes religieux théologiques. H. P.

1301. *Das Rheinische Marienlob.* Eine deutsche Dichtung des 13. Jahrhunderts, herausgegeben von A. BACH (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, Sitz Tübingen, 281). —Leipzig, K.W. Hiersemann, 1934; in 8, LXXV-231 p. Mk. 14.

Depuis l'édition du *Marienlob* par W. Grimm en 1856 aucun nouveau manuscrit n'a été découvert et M. B. a dû comme son prédécesseur établir son texte d'après l'unique témoin conservé : *Hanovre Provinzialbibl. I 81*. Cette réédition est cependant loin d'être superflue. Sans compter l'importance littéraire de l'œuvre, l'édition de Grimm, parue dans une revue d'accès souvent malaisé, avait été à plusieurs reprises l'objet de corrections de détail qui rendaient souhaitable un nouvel examen complet du texte. M. B. l'a fait avec la plus grande minutie. Peut-être trouvera-t-on exagéré son penchant à normaliser certaines formes ; dans un cas comme celui-ci, où un seul manuscrit existe, on aurait sans doute préféré le voir reproduit tel quel. D'autant plus que la langue des scribes (ils sont deux à se partager la transcription) est très proche de celle de l'auteur. M. B. situe en effet le manuscrit et l'auteur lui-même dans le sud de la région ripuaire, vers les années 1220-1230. Mais il est difficile de préciser davantage. Tout ce qu'on peut dire, c'est que le *Marienlob* est l'œuvre d'un seul écrivain, et que celui-ci était clerc et sans doute religieux. On a proposé de l'identifier avec le prieur des moniales de Marienthal près de Dernau. On pourrait, avec autant si pas plus de vraisemblance, croire le poème originaire d'un couvent de béguines.

M. B. ne s'est pas contenté de faire précéder le texte du *Marienlob* des renseignements ordinaires sur le manuscrit, l'œuvre et l'auteur, ni de justifier son édition au moyen de notes philologiques fort utiles ; il a tenu à replacer longuement le poème dans le milieu culturel qui le vit éclore (p. XXII-LXV). Sans prétention doctrinale, le *Marienlob* représente bien cependant la mariologie de ce temps, et en particulier le symbolisme marial cher au moyen âge. Il se signale par une discrétion et une sobriété, assez rares pour être soulignées : aucune allusion aux légendes mariales

qui foisonnent ailleurs, aucun recours aux Apocryphes ; les données traditionnelles ont suffi à soutenir son art. La Vierge y apparaît encore, on le conçoit, soumise à la souillure originelle. Les relations de Marie avec le Christ sont une image de l'union de l'âme avec Dieu et la contemplation est pour l'auteur un acte beaucoup plus affectif, à la manière de S. Bernard, qu'intellectuel, à la manière des Victorins.

Au point de vue de la forme, le *Marienlob* semble avoir subi l'influence de la littérature religieuse plus fortement que celle de la littérature profane. M. B. établit une comparaison détaillée avec deux œuvres un peu plus tardives, mais originaires de la même contrée : *Die Lilie* et *Die Rede von den 15 Graden* (cf. *Bull.* I, nº 931). H. B.

1302. M. N. VAN DER ZEYDE. *Hadewijch.* Een studie over de mens en de schrijfster. — Groningen, J. B. Wolters, 1934 ; in 8, VII-212 p. Fl. 2.90.

Les deux parties qui composent ce livre — La personnalité d'Hadewijch ; L'écrivain — représentent deux genres assez différents. La première est un essai d'interprétation psychologique plutôt qu'une étude descriptive ; la seconde, encore qu'influencée par les résultats de la première, se tient sur un terrain plus tangible, celui de l'authenticité, de la chronologie, du style et des sources. Pour Mlle V. d. Z., Hadewijch est un tempérament naturellement riche, voire légèrement naturaliste, dont le génie lyrique s'est formé à l'école des milieux courtois, plutôt qu'une âme profondément religieuse et chrétienne que l'amour de la mystique aurait rendue poète. Ce jugement, formulé avec des nuances et des correctifs tout au long des cent premières pages, prête le flanc comme tout jugement de ce genre à la discussion. D'un mot nous sommes tentés de dire qu'il y a beaucoup à prendre de l'interprétation positive de Mlle V. d. Z., et beaucoup à laisser de ses négations. La partie littéraire de son livre contient, elle aussi, bon nombre de données utiles et de suggestions nouvelles. On ne se laissera pas toujours convaincre — l'auteur elle-même reste souvent sceptique — par les indices apportés pour la chronologie relative, pour ou contre l'authenticité des écrits. L'examen des sources, nécessairement peu fructueux, donne lieu à des remarques intéressantes sur l'existence d'une littérature mystique de langue vulgaire dès le début du XIIIe siècle, voire dès la fin du XIIe. Melle V. d. Z. consacre quelques lignes (p. 168-171) au rapport d'Hadewijch avec Eckhart. Celui-ci ne dépend sans doute pas directement de celle-là, mais il y a pour le moins utilisation commune d'écrits mystiques en langue vulgaire. A notre avis, le principal mérite de ce nouveau livre est d'avoir élargi les bases de l'étude de la mystique néerlandaise. M. C.

1303. E. FILTHAUT O. P. *Roland von Cremona O. P. und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden.* Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der älteren Dominikaner. — Vechta, Albertus-Magnus-Verlag, 1936 ; in 8, XV-224 p.

Cette étude remarquablement fouillée aidera grandement ceux qui s'intéressent au premier maître dominicain de Paris. Un examen attentif des sources et des allusions contenues dans la *Summa* de Roland de Crémone conduit d'abord le P. F. à quelques précisions biographiques : avant d'entrer chez les Prêcheurs (1219), Roland paraît bien avoir été maître en médecine, et non seulement ès arts ; il est vraisemblable que ses études théologiques ne se firent pas à Bologne, mais plutôt à Paris, où, en tout cas, on le voit professer en 1229, et qu'il quitte dès 1230 pour Toulouse, spécialement pour y combattre les Albigeois. A partir de 1232 il retourne en Italie où, dès 1234, on le trouve inquisiteur. Depuis 1244, on perd la trace de son activité scolaire et apostolique, mais il est probable qu'il la poursuivit jusqu'en 1258, un an avant sa mort.

La *Summa* de Roland, certainement authentique, n'est pas un commentaire proprement dit du Lombard, mais, à la manière des *Summae* de Prévostin et de Guillaume d'Auxerre, une somme théologique, suivant plus ou moins les cadres des Sentences. Le seul exemplaire qu'on en possède, *Paris Maz.795*, n'est pas un un autographe mais une copie, et malheureusement incomplète, d'un texte qui, d'ailleurs, n'avait pas encore reçu sa toilette définitive. L'ouvrage n'était pas achevé à Paris, puisqu'on y trouve des allusions à Toulouse et même à l'Italie ; il aura été achevé en 1234.

Les citations de *Sancti*, de *Philosophi*, de *Magistri* sont nombreuses dans la *Summa* ; le P. F. patiemment les a dénombrées. De cette statistique fort instructive relevons quelques points : S. Augustin est assez peu prisé par Roland ; tout le nouvel Aristote est abondamment cité, mais contredit maintes fois ; Roland connaît l'*Ethica vetus*, l'*Ethica nova*, la *Metaphysica vetus*, mais n'utilise pas la traduction arabo-latine de la Métaphysique ; Roland cite souvent le *Liber de pura bonitate* de Proclus qu'il est sans doute un des premiers à dénommer *Liber de causis* ; dès avant Albert le Grand, Roland attribue ouvertement le *Liber de sex principiis* à Gilbert de la Porrée ; parmi les auteurs du temps il cite souvent Prévostin de Crémone, mais en enrichissant son texte grâce à ses connaissances philosophiques et médicales, et en le contredisant d'ailleurs de nombreuses fois.

Après l'étude littéraire de la *Summa*, l'exposé de sa doctrine. Le P. F. détache d'abord les thèses purement philosophiques concernant la logique, la théorie de la connaissance, la psychologie (où l'on remarquera une analyse des facultés plus poussée que chez les théologiens du temps), la métaphysique et la théodicée. L'exposé des thèses théologiques est plus ample, puisque c'est une Somme théologique que Roland rédige : le traité *De Deo uno et trino*, qui d'ailleurs n'a rien de notable ; l'angélologie qui marque un léger progrès (avec la thèse sur la composition hylémorphique des anges et la question *utrum creati sint in gratuitis*) ; le traité de la grâce peu élaboré encore, mais avec une attention spéciale à l'axiome : *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam* ; le traité très amplement développé sur les péchés, à la suite de Guillaume d'Auxerre que Roland contredit assez souvent ; les questions sur le péché originel et problèmes connexes, les *motus primo primi*, l'ignorance, le traité de la syndérèse ; le traité

des sacrements en général (la question de l'*opus operans* et de l'*opus operatum*, la causalité du sacrement, dispositive, ramenée par Roland à la causalité efficiente voire physique et même dans le sens assez matériel du mot) ; enfin l'étude de chaque sacrement en particulier : dans cette partie de la *Summa*, Roland a continuellement sous les yeux la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre, mais il en contredit très fréquemment les solutions. Le P. F. a utilisé les nombreuses études d'histoire doctinale parues dernièrement sur le XIIe et le début du XIIIe siècle et a pu de la sorte faire revivre dans leur contexte la plupart des thèses théologiques de Roland.

On appréciera hautement la table des matières très soignée de la *Summa*, plus développée que celle du card. Fr. Ehrle, qui s'était borné presque exclusivement aux rubriques du manuscrit.

En conclusion, le P. F. note que la *Summa* de Roland n'exerça aucune influence avérée et que, par exemple, les affinités littéraires entre Hugues de Saint-Cher et Roland s'expliquent d'ordinaire par leur source commune, Guillaume d'Auxerre. Ce qui est très vrai. Notons toutefois que Hugues dépend parfois de Roland et non de Guillaume. A preuve l'exposé fait par Hugues *De libertate liberi arbitrii* (*In Sent.*, *Bruges Bibl. comm. 178*, f. 56ra) : une partie du texte ne se retrouve pas chez Guillaume (*Summa aurea*, éd. 1500, f. 64ra), mais bien chez Roland (*Paris Maz. 795*, f. 37vb *in fine*). Voir notre étude sur *La théorie du libre arbitre depuis S. Anselme jusqu'à S. Thomas d'Aquin*, 1929, p. 54 note 1, p. 59 note 1, p. 64-65. Il en résulte que, si le Commentaire de Hugues est antérieur à 1234, comme le dit le P. F. p. 61, la *Summa* de Roland est sans doute plus près de 1232 que de 1234 : la *Summa* a dû être achevée à Toulouse en 1232 ; les allusions aux choses d'Italie que le P. F. signale p. 36, 49, n'impliquent pas que l'ouvrage a été rédigé en ce pays.

Nous tenons à redire les grands services que le P. F. rendra à l'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle par son étude conduite avec toute la rigueur de la méthode historique. O. L.

1304. A. MASNOVO. *Guglielmo d'Auvergne e la Provvidenza divina.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, n° 986) I, 503-524.

Comme continuation de ses recherches antérieures (voir *Bull.* II, n° 599), Mgr M. rappelle ici la pensée de Guillaume d'Auvergne sur le soin que la Providence divine a de tout être, animé ou non, et il cite un assez grand nombre de textes intéressants. H. P.

1305. T. C. GOODE. *Gonzalo de Berceo, El Sacrificio de la Misa. A Study of its Symbolism and of its Sources.* A Dissertation. — Washington, Cathol. Univ. of Amer., 1933 ; in 8, XVIII-152 p.

Cette thèse étudie consciencieusement le symbolisme du *Sacrificio de*

la misa de Gonzalo de Berceo, le premier en date des poètes de langue castillane. Du point de vue qui nous occupe ici, il faut surtout retenir le chapitre 4, sur les sources du poème. Dans son édition diplomatique du seul manuscrit connu, M. A. G. Solalinde (Madrid 1916) avait signalé comme source possible du *Sacrificio* un écrit anonyme sur le même sujet, conservé en manuscrit à la Bibliothèque nationale de Madrid. L'auteur reprend ici la question de plus près et montre la parenté littéraire manifeste qui unit ces deux ouvrages. Gonzalo de Berceo s'est inspiré aussi de Hugues de Saint-Victor, Robert Pullus et Hildebert de Lavardin. Son but n'était certes pas de creuser la théologie du sacrifice, mais bien plutôt de divulguer les idées reçues. Il mérite d'être retenu à titre de témoin de son époque. H. B.

1306. H. Finke. *Das Problem des gerechten Krieges in der mittelalterlichen theologischen Literatur.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, n° 986) II, 1426-1434.

M. F. reproduit ici quelques pages ayant trait au moyen âge d'un petit écrit de circonstance publié en 1915 à un petit nombre d'exemplaires et épuisé depuis longtemps : *Der Gedanke des gerechten und heiligen Krieges in Gegenwart und Vergangenheit.* Quelques changements et additions ont été apportés, nous dit-on. M. F. s'en tient toutefois aux idées tout à fait générales, sans indication de sources, ni de travaux récents. Ceux-ci ne sont peut-être pas aussi rares qu'il semble le dire ; pour ne parler que des études traitant ex professo du sujet pendant ces trois ou quatre dernières années, voir *Bull.* II, n°s 304, 441, 450-453, 561, 799.
H. B.

1307. A. Mansion. *Quelques travaux récents sur les versions latines des Éthiques et d'autres ouvrages d'Aristote.* — Rev. néoscol. Philos. 39 (1936) 78-94.

On trouvera ici un excellent exposé critique des dernières études sur les traductions latines d'Aristote, spécialement celles de M. Powicke, du P. Salman, de M. Franceschini et du P. Pelster (cf. *Bull.* I, n° 914 ; II, n°s 503, 669, 1102, 1210, 1308).

M. M. note le caractère provisoire et hypothétique de certaines conclusions, telle l'existence d'un commentaire systématique et complet de Robert Grosseteste sur l'Éthique. Il remarque de même que l'emploi par S. Thomas dans sa *Prima pars* du livre IV de la traduction de Guillaume de Moerbeke ne prouve pas que celui-ci eût achevé sa traduction dès les environs de 1265 ; et il rappelle à ce sujet les conclusions du P. Salman (cf. *Bull.* II, n° 503). O. L.

1308. E. Franceschini. *Le traduzioni latine aristoteliche e pseudoaristoteliche del Codice Antoniano XVII, 370.* — Aevum 9 (1935) 3-26.

Description très soignée et détaillée de *Padoue S. Ant. XVII 370*, conservant des traductions arabo-latines et gréco-latines de nombreux ouvrages du Stagirite. A relever spécialement ici un glossaire gréco-latin de termes usités dans l'Éthique, un exemplaire de bonne qualité de l'*Ethica vetus*, et une traduction du *De partibus animalium* différente de celle de Guillaume de Moerbeke. O. L.

1309. A. D. MENUT. *Latin Mss. of the « Nicomachean Ethics » at the Bibliothèque Nationale.* — Rev. belge Philol. Hist. 14 (1935) 1330-1340.

Description des mss de la Bibliothèque nationale de Paris contenant les traductions, partielles et intégrales, de l'Éthique à Nicomaque. L'*Ethica vetus* se trouve, seule, dans *8802* ; avec l'*Ethica nova* dans *6569*, *12950* et *13937* ; la *Summa Alexandrinorum* dans *12954* et *16581* ; la traduction intégrale de Robert Grosseteste dans 19 mss. M. M. n'a découvert aucun exemplaire de la version sur l'arabe faite en 1240 par Hermann l'Allemand.

Dans la description de *8802*, il eût été utile de noter l'explicit du f. 46v : *et ad puerilia peccata transferemus*, qui indique un exemplaire incomplet, et de signaler au f. 41r, l'inscription : *Liber tertius cap. 1 de fortitudine. Quoniam quidem igitur medietas est circa timores et audacias* qui montre que l'*Ethica vetus* se trouve ici divisée en 3 livres et non en 4. — Dans ce même *8802*, au f. 47r, il faut lire : *Canones Aristotelis* (et non : *artium*) *de essentia pure* (et non : *parte*) *bonitatis expositae ab Alpharabio.*

O. L.

1310. S. H. THOMSON. *The « Notule » of Grosseteste on the Nicomachean Ethics.* — From the Proceedings of the British Academy 19 (London, H. Milford, 1934 ; in 8, 26 p. Sh. 2.6).

Robert Grosseteste rédigea-t-il un commentaire sur l'Éthique à Nicomaque, dont il a traduit le texte et les commentaires grecs ? MM. V. Rose et F. M. Powicke (voir *Bull.* I, nos 914, 1307) croyaient que oui. Par contre, Mgr Pelzer n'admettait qu'un certain nombre d'annotations. Pour trancher le débat, M. T. consulte 17 des 21 manuscrits connus pour renfermer la version latine des commentaires grecs. Des notes marginales fort anciennes corroborent l'opinion générale qui attribue à Grosseteste cette traduction. Mais l'examen soigneux de ces notes prouve qu'il faut reconnaître à l'évêque de Lincoln la propriété de trois cents notules contenues spécialement dans *Oxford All Souls Coll. 84*, *Cambridge Peterhouse 116* et *Eton College 122*, transcrites du manuscrit même de Grosseteste : *Liber Episcopi*. Walter Burleigh, au XIVe siècle, en cite 64 dont M. T. en a retrouvé 58.

Les conclusions de M. T. se renforcent aussi de leur parfait accord avec celle de Mgr Pelzer. On ne connaît pas de commentaire de Grosseteste sur l'Éthique à Nicomaque mais uniquement les 300 notules marginales susdites. Le texte d'*Oxford Merton Coll. 14*, où M. Powicke voulait

voir une suite d'extraits de Grosseteste, n'est que le travail d'un de ses contemporains butinant dans le commentaire d'Eustrate et où les notes reprises à Grosseteste ne figurent qu'à dose infinitésimale.

H. P.

1311. W. LAMPEN O. F. M. *La predica di Giovanni da la Rochelle sull'Assunzione di Maria secondo il manoscritto dell' Aja.* — Studi francesc. 32 (1935) 446-451.

Édite d'après *La Haye Bibl. roy. 72, J. 19,* f. 130ra-131rb, un sermon de Jean de la Rochelle sur l'Assomption, notant quelques additions trouvées dans deux mss parisiens. O. L.

1312. B. PERGAMO O. F. M. *Il desiderio innato del soprannaturale nelle questioni inedite di Oddone Rigaldo, O. F. M., Arcivescovo di Rouen († 1275).* — Studi francesc. 32 (1935) 414-446, 33 (1936) 76-108.

En quête de précurseurs de la théorie de D. Scot sur le désir inné du surnaturel, le P. P. a rencontré le problème chez Odon Rigaud, dans ses Questions disputées *De gratia* et *De libero arbitrio*, conservées dans *Toulouse 737*. Or l'on sait que ces traités font partie d'un bloc compact de Questions, f. 167ra-273rb, que le P. F. Pelster (cf. *Bull.* I, n° 813) a attribué tout entier à Odon Rigaud. Le P. P. a eu l'heureuse idée de dresser une table des matières détaillée de tout ce bloc si important au point de vue doctrinal. Chemin faisant, il recueille tous les indices qui plaident en faveur de l'authenticité : attribution explicite de certaines questions à Odon, renvoi de plusieurs questions anonymes du groupe à des questions authentiques, étude des formules, confrontation de quelques points de doctrine : tout confirme la thèse du P. Pelster.

Quelle date assigner à ce bloc ? Le P. P. se borne ici aux questions *De gratia* et *De libero arbitrio*, intimement apparentées. La question *De libero arbitrio* est postérieure au livre II du Commentaire d'Odon sur les Sentences (cf. *Bull.* II, n° 50) ; et il faut en dire autant du *De gratia*. Or, le livre II du Commentaire est certainement postérieur à 1241, puisque, déjà à la dist. 9 du livre I, Odon fait allusion à la condamnation, en janvier 1241, des thèses d'Étienne de Vénizy. L'on sait d'autre part que le livre II d'Odon est antérieur au livre II du Commentaire d'Albert le Grand, daté de 1246 (cf. *Bull.* II, n° 63). On placera donc les deux questions vers 1242-1245, et en tout cas avant 1248, année de l'élévation d'Odon à l'archevêché de Rouen.

Quant à la doctrine d'Odon Rigaud enseignée dans ces deux questions, le P. P., textes à l'appui, prouve qu'elle prélude à la solution scotiste : l'homme n'est pas doué d'une simple puissance obédientielle à l'égard du surnaturel et de la béatitude éternelle, mais en a un vrai désir naturel, quoique insuffisant sans la grâce. Ce désir naturel est un désir inné, antérieur à toute connaissance délibérée, agissant *per modum pon-*

deris, comme le dira Scot. Inutile d'ajouter qu'Odon souligne d'autre part la nécessité et la gratuité de la grâce, ce qui le rend étranger à tout semipélagianisme.

Le P. P. édite les parties du *De gratia* et du *De libero arbitrio* relatives à la nécessité de la grâce et aux rapports de celle-ci avec le libre arbitre, d'après *Toulouse 737* f. 208ra-209rb ; 241va-242rb. Et pour mettre en lumière le progrès doctrinal de ces exposés sur le livre II du Commentaire des Sentences, il édite de celui-ci la dist. 26 q. 1 sur la nécessité de la grâce, d'après *Bruges comm. 208* f. 285ra-286ra et *Paris Nat. lat. 14910* f. 161rb-162ra ; le tout enrichi de notes où s'alignent les textes plus ou moins apparentés de la Somme théologique d'Alexandre de Halès. Première tranche d'une étition complète des œuvres d'Odon Rigaud que prépare le diligent scriptorium de Quaracchi. O. L.

1313. G. Englhardt. *Adam de Puteorumvilla. Un maître proche d'Odon Rigaud. Sa psychologie de la foi.* — Rech. Théol. anc. méd. 8 (1936) 61-78.

Dans *Paris Nat. lat. 15652*, le P. Chenu (cf. *Bull.* II, n° 146) avait signalé d'un maître Adam les commentaires sur le livre II à partir de la dist. 27 et sur le livre III (f. 61^v-71^v). M. E. identifie ce même Adam avec l'Adam de Puteorumvilla dont le nom s'inscrit en tête d'un commentaire sur le livre I dist. 1-13, sur le livre II jusqu'à la dist. 27 (f. 89^r-96^v) et de fragments assez considérables d'un commentaire sur le livre IV (f. 73^r-80^v). De la sorte nous possédons presque intégralement le commentaire d'Adam Puetorumvilla sur les 4 livres du Lombard.

Or, cet auteur dépend étroitement d'Odon Rigaud. C'est ce que M. E. démontre en analysant les textes des deux théologiens sur la certitude de la foi, basée soit sur une inspiration, soit sur des critères externes, certitude qu'il compare avec la certitude de la science.

La dépendance toutefois n'est pas servile ; car il s'en sépare en ce qui concerne l'*affectio*, l'émotion qui fait de la foi une vertu. Ici, Adam de Puteorumvilla s'en rapporte à l'auteur du *Liber de intelligentiis, Adam de puch'vill'* que l'on a baptisé *pulchrae mulieris* (voir à ce sujet la séduisante hypothèse de M. E. p. 62, note 5) et pour qui l'amour précède la pensée et l'oriente vers son objet. De là la conception volontaire de la foi d'Adam de Puteorumvilla opposée à la thèse de Guillaume d'Auxerre sur la priorité de la foi.

Le commentaire d'Adam de Puteorumvilla se placera donc un peu après celui d'Odon Rigaud ; d'autre part il ne paraît pas connaître celui de S. Bonaventure. On le situera dès lors entre 1240 et 1250.

O. L.

1314. O. Lottin O. S. B. *Un commentaire sur les Sentences tributaire d'Odon Rigaud.* — Rech. Théol. anc. méd. 7 (1935) 402-405.

Le commentaire des Sentences de *Paris Nat. lat. 3424* doit se placer

vers 1250, comme le prouve sa dépendance littéraire vis-à-vis, non seulement de la *Summa de bono* d'Albert le Grand, mais surtout du Commentaire des Sentences d'Odon Rigaud. Certains indices invitent à y voir un maître cistercien. O. L.

1315. J. FERTÉ. *Rapports de la Somme d'Alexandre de Halès dans son « De fide » avec Philippe le Chancelier.*— Rech. Théol. anc. méd. 7 (1935) 381-402.

En étudiant le traité *De fide* dans les questions 64, 68-69 de la 3e partie de la Somme d'Alexandre de Halès, M. F. a relevé dans le détail les emprunts incessants faits à la Somme du chancelier Philippe. Chemin faisant, il a noté ceux qui sont faits à Guillaume d'Auxerre et Guillaume d'Auvergne. En comparant ces textes du *De fide* avec la théorie émise sur la foi au début de la Somme d'Alexandre, M. F. souligne l'impossibilité d'attribuer ces deux exposés à un seul et même auteur.

O. L.

1316. F. IMLE. *Die essentiellen Grundlagen des trinitarischen Innenlebens nach Alexander von Hales.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, n° 986) I, 545-553.

Melle I. examine brièvement quelques notions servant de base à l'exposé de la vie intratrinitaire d'après Alexandre de Halès : être, unité, bonté, essence, nature, relation, pensée, volonté. H. P.

1317. H. DAUSEND O. F. M. *Das Opusculum super Missam des Fr. Wilhelm von Melitona und die entsprechenden Stellen in der Summa theologica Alexanders von Hales.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, n° 986) I, 554-577.

Dans sa deuxième édition de l'*Opusculum super Missam* de Guillaume de Militon (Quaracchi 1931), le P. W. Lampen affirmait que cet opuscule avait été inséré, après de légères modifications, dans la quatrième partie de la Somme d'Alexandre de Halès, q. 36, 37. Cela ne manque pas d'intérêt puisque l'on sait que Guillaume fut chargé d'achever l'ouvrage d'Alexandre. Le P. D. compare donc les deux textes et en reproduit de longs passages en colonnes parallèles. De cet examen il résulte que l'Opuscule n'a pas été introduit tout simplement dans la Somme et ne lui sert même pas de modèle. Le contraire n'est pas plus vrai. Les deux textes diffèrent trop. Mais l'Opuscule utilise abondamment la Somme. Le P. D. en déduit que, à moins de témoignages importants des manuscrits en sens opposé, on attribuera ces textes de la Somme à Alexandre de Halès. Cette conclusion ne s'impose pas et elle n'est pas prouvée.

H. P.

1318. A. DONDAINE O. P. *Le « De tempore » de Robert Kilwardby O. P.* — Rech. Théol. anc. méd. 8 (1936) 94-97.

Aux deux mss signalés par le P. Chenu (cf. *Bull.* II, n° 1121) de l'opuscule *De tempore* de Robert Kilwardby, le P. D. en ajoute un troisième, *Chartres 389* f. 187rb-193ra, qui présente un texte, non seulement complet, mais de meilleure qualité. O. L.

1319. A. DONDAINE O. P. *La Question « De necessitate incarnationis » de Robert Kilwardby O. P.* — Rech. Théol. anc. méd. 8 (1936) 97-100.

Dans le même *Chartres 389*, signalé à l'instant (cf. *Bull.* II, n° 1318), le P. D. a repéré, f. 193ra-198vb, la question de R. Kilwardby *De necessitate incarnationis*, dont on ne connaissait jusqu'ici que le seul exemplaire d'*Oxford Merton Coll. 131*. Le texte de Chartres se présente comme une reportation assez indépendante de celle d'Oxford. O. L.

1320. M. WITTMANN. *Thomas v. Aq. und Bonaventura in ihrer Glückseligkeit miteinander verglichen.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, n° 986) II, 749-758.

Comparant la pensée de S. Thomas et celle de S. Bonaventure au sujet de la béatitude, Mgr W. y retrouve leurs caractéristiques bien connues. S. Thomas qui utilise beaucoup la philosophie expose le problème d'une manière systématique, rigoureuse et complète. S. Bonaventure se limite encore à la pure théologie et n'examine que quelques questions détachées. Cela s'explique en partie par la date de son Commentaire sur les Sentences, antérieur à S. Thomas et où le volontarisme ne figure pas encore. H. P.

1321. F. PELSTER S. J. *Um die Datierung von Alberts des Grossen Aristotelesparaphrase.* — Philos. Jahrb. 48 (1935) 443-461.

Le P. P. confirme, précise, met au point certaines conclusions de ses études antérieures relatives aux paragraphes d'Albert le Grand sur Aristote, en les confrontant avec les plus récents travaux. Il faut maintenir, malgré les observations de M. H. Scheeben (*Theol. Rev.* 33, 1934, c. 5-6), que le *De animalibus* n'a été achevé qu'après 1268. Il faut dorénavant sérier comme suit ces ouvrages d'Albert : 1. *De intellectu et possibili* ; 2. *De natura et origine animae* ; 3. *De principiis motus processivi* ; 4. *De somno et vigilia*. Ainsi le demandent certaines références d'Albert, et ainsi trouve-t-on dans *Milan Ambros. H. 129 inf.* La paraphrase éditée sur l'Éthique reste fixée après 1267. O. L.

1322. O. LOTTIN O. S. B. *L'indifférence des actes humains chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs.* — Miscellanea Vermeersch. Scritti pubblicati in onore del R. P. Arturo Vermeersch S. J. Vol. I. Studi di teologia morale e diritto canonico. Analecta Gregoriana (Roma, Pontificia. Università Gregoriana, 1935 ; in 8, XXIX-454 p.) 17-35.

On a retracé depuis la *Summa de bono* d'Albert le Grand, le premier exposé sur la matière, jusqu'à S. Thomas d'Aquin l'histoire du problème de l'indifférence des actes *in concreto*. Si, d'après Albert, pour le théologien il n'y a pas d'acte indifférent, en raison de l'empire que la charité doit exercer sur toute la vie, l'indifférence se conçoit parfaitement en morale purement rationnelle. Odon Rigaud excepte les actes de langage, qui sont nécessairement bons ou mauvais. S. Bonaventure rejette cette exception et prône l'indifférence des actes qui sont rapportés à une fin purement naturelle. S. Thomas d'Aquin, le premier, affirme que, même du point de vue d'une morale purement rationnelle, aucun acte délibéré n'est indifférent, puisqu'il n'est aucun acte humain qui ne relève de l'une ou de l'autre vertu morale. O. L.

1323. I. BACKES. *Der Aufbau der Christologie Ulrichs von Strassburg.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, nº 986) I, 651-666.

Dans sa structure, le livre V de la Somme d'Ulric de Strasbourg, postérieur à 1262, dépend extrêmement du livre III du Commentaire de S. Thomas sur les Sentences, terminé vers 1256. Pour le montrer, M. B suit pas à pas la progression de la christologie d'Ulric. Elle doit beaucoup plus à S. Thomas qu'à S. Albert le Grand.

Était-il bien nécessaire de poursuivre au long de quinze pages la marche de cette christologie jusque dans les moindres détails ? Il est vrai que cela nous fournit une table très minutieuse du contenu. Mais quelques exemples et des références eussent suffi à démontrer la dépendance d'Ulric. D'autre part, on eût aimé trouver des preuves d'emprunts d'ordre littéraire qui existent sans doute d'un écrit à l'autre. Espérons que M. B. nous renseigne bientôt à ce sujet dans son travail en voie d'achèvement sur la christologie d'Ulric. H. P.

1324. F. PELSTER S. J. *Die Uebersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas von Aquin.* — Gregorianum 16 (1935) 325-348, 531-561.

Importante contribution à l'histoire des traductions de la Métaphysique d'Aristote au XIIIe siècle. Il s'agit de savoir dans quels écrits S. Thomas d'Aquin utilise pour la première fois les diverses traductions de l'ouvrage du Stagirite. En 1270, dans son *De unitate intellectus*, S. Thomas maintient encore la division des livres de la Métaphysique don-

née par la *Metaphysica Media* (c'est-à-dire la traduction des 14 livres, sauf le livre XI) ; mais il connaît parfaitement la *Nova* (c'est-à-dire la traduction de Guillaume de Moerbeke sur les 14 livres) ; il utilise d'ailleurs celle-ci dès la *Prima pars* de la Somme théologique (un peu après 1265). Quant à la *Media*, S. Thomas l'utilise, non seulement en 1270, mais vers 1260 dans la *Summa contra Gentiles*, et un peu auparavant dès le début du *De Veritate*. A plusieurs reprises, S. Thomas cite la *Littera Boetii* dont on n'a d'ailleurs retrouvé ici aucun ms ; le P. P. prouve que cette traduction diffère non seulement de la *Media*, mais aussi de la *Vetustissima* (traduction des livres I-IV, 4) puisqu'elle s'étend au delà de celle-ci, et établit qu'elle est un remaniement d'une des recensions de la *Vetus* (traduction de 12 premiers livres, sauf le livre XI). Cette *Littera Boetii* est d'ailleurs assez ancienne puisqu'elle paraît bien avoir été utilisée dès 1215 par Alfred de Sareshel dans son *De motu cordis*. Quant à la *Vetus* et à la traduction faite sur l'arabe des 12 premiers livres (sauf le livre XI), le P. P. établit aisément qu'elles étaient connues de S. Thomas dès son Commentaire sur les Sentences ; et au sujet de la traduction arabo-latine, il apporte de bonnes raisons pour l'attribuer à Michel Scot, et non à Gérard de Crémone.

Quelle traduction S. Thomas utilisa-t-il dans son Commentaire même de la Métaphysique ? La solution du problème dépend en partie du sens qu'il faut donner à l'*alia littera* employée souvent par S. Thomas. Une étude attentive de quelque 50 textes du Commentaire a conduit le P. P. à d'instructives conclusions. Dès le début du Commentaire, l'*alia littera* désigne soit la *Media*, soit la *Nova*, soit aussi la *Vetus*, et même une traduction gréco-latine, différente de la *Media* et de la *Nova* et dépassant les cadres de la *Vetus*. En général, jusque vers la fin du livre V (*lectio* 20), par l'*alia littera*, S. Thomas entend d'ordinaire la *Nova* ; à partir de cet endroit, par ce terme il entend la *Media*. Quelle traduction S. Thomas a-t-il donc prise comme texte de base pour son Commentaire ? D'après les sondages qu'il a opérés, le P. P. estime que jusqu'à la fin du livre V c'est au texte de la *Nova* qu'il recourt, mais il continue à tenir les yeux fixés sur la *Media*. Autre résultat : la *Vetus* n'est pas seulement pour S. Thomas une *alia littera* ; mais, au cours des 4 premiers livres, il lui arrive de l'utiliser comme texte même de base. De tout cela, conclut le P. P., il ressort que dans l'édition critique du Commentaire de S. Thomas sur les 5 premiers livres de la Métaphysique, on ne pourra se contenter d'éditer le texte de la *Nova*, il faudra y ajouter le texte de la *Media* et de la *Vetus*.

O. L.

1325. K. FECKES. *Das Opusculum des hl. Thomas von Aquin « De ente et essentia » im Lichte seiner Kommentare.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, nº 986) I, 667-681.

M. F. passe en revue les commentaires connus du *De ente et essentia.* Il caractérise brièvement chacun d'eux et complète utilement les études antérieures sur le sujet. Il suffira d'énumérer les pièces examinées au

XIVe siècle, l'*Expositio* d'Armand de Belvézer ; puis, au XVe, la *Commentatio* de Gérard de Monte, les deux commentaires anonymes contenus avec le précédent dans *Clm 49*, les *Quaestiones* de Jean Versor, l'anonyme *Wurzbourg Univ. M. ch, f. 297* ; enfin, au XVIe, les commentaires de Cajetan, de Pierre Crockart de Bruxelles, de Raphaël Ripa, de Jérôme Contarini. M. C.

1326. L. BAUR. *Die Form der wissenschaftlichen Kritik bei Thomas von Aquin.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.*, II, nº 986) I, 688-709.

M. B. interroge les écrits polémiques de saint Thomas pour voir en quel sens la méthode dont il se sert est « critique ». Elle l'est d'abord, bien entendu, en ce sens que Thomas combat et censure ses adversaires au nom de la vérité. Mais elle l'est surtout en ce que les normes de cette vérité sont loin d'être arbitraires et personnelles. Ce sont d'abord la *ratio* et les *rationes* qui en découlent, ainsi que les faits d'expérience. C'est ensuite l'*auctoritas* des Écritures et des conciles. Les autres *auctoritates*, qu'il s'agisse de philosophes ou de Pères de l'Église, méritent le respect mais n'ont pas de valeur normative absolue. M. C.

1327. TH. OHM O. S. B. *Thomas von Aquin und die Heiden- und Mohammedanermission.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, nº 986) II, 735-748.

Dans cette étude d'allure assez générale mais illustrée de quelques exemples, dom O. insiste, d'une part sur l'influence que la considération des missions en pays musulman et païen a exercée sur la pensée même de saint Thomas, d'autre part sur les éléments d'une méthode missiologique qu'on peut découvrir dans ses écrits. M. C.

1328. H. MEYER. *Thomas von Aquin als Interpret der aristotelischen Gotteslehre.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, nº 986) I, 682-687.

Il peut être utile à l'historien du thomisme de savoir si saint Thomas a cherché et réussi à interpréter correctement Aristote. M. M. pose la question pour quelques points de théodicée. La conclusion est ferme : Thomas a lu Aristote avec dez yeux chrétiens et sans nullement se soucier de faire droit aux intentions du « Philosophe ». M. C.

1329. P. TISCHLEDER. *Der Mensch in der Auffassung des hl. Thomas von Aquin.* — Das Bild vom Menschen. Beiträge zur theologischen und philosophischen Anthropologie, Fritz Tillmann zum 60. Geburtstag (1 Nov. 1934) gewidmet, herausgegeben von T. STEINBÜCHEL und T. MÜNCKER (Dusseldorf, L. Schwann, 1934 ; in 4, VII-249 p. Mk 6.) 42-57.

Rappel synthétique des grandes thèses de la psychologie thomiste relatives à l'homme considéré comme nature, individu, personne, partie de l'univers ; thèses qui fondent l'éthique où S. Thomas met au premier plan la culture de la vie intérieure. O. L.

1330. B. NARDI. *Il preteso tomismo di Sigeri di Brabante.* — Giorn. crit. Filos. ital. 17 (1936) 26-35.

M. N. rappelle la découverte de Mgr Grabmann dans *Clm 9559*, avec ses arguments et ses conclusions au sujet de nouvelles œuvres de Siger de Brabant, les confirmations attendues en vain, puis les travaux plus récents de M. F. Van Steenberghen, du P. G. Busnelli et de Melle L. Perugini. Personne n'a repris la question primordiale d'authenticité. Or la seule preuve importante en sa faveur, l'identité de méthode, ne démontre pas grand'chose puisque cette méthode était courante, dit M. N. Il remarque aussi que les *Quaestiones in libros De anima* n'ont rien d'averroïste et ne font pas allusion aux positions antérieures de Siger. M. N. s'étonne encore que Jean de Jandun et Jean Baconthorp ignorent la prétendue conversion de Siger au thomisme. Dès lors, il met en doute l'authenticité des écrits attribués par Mgr Grabmann à Siger, à l'exception des *Quaestiones in Metaphysicam* qui portent son nom dans le manuscrit.

Malgré tout, M. N. ne parvient pas à nous faire partager entièrement ses hésitations. Naturellement, il préfère un Siger obstiné dans ses erreurs et loué par Dante pour son audace et sa largeur d'esprit. Mais Jean de Jandun et Jean Baconthorp ont pu ignorer ces notes prises au cours et qui n'ont guère circulé. Pour Siger, ne valait-il pas mieux taire le passé que de revenir lui-même sur sa condamnation ? D'ailleurs l'interprétation étroite de la table du manuscrit ne s'impose pas absolument. Et M. N. n'explique pas les fréquentes ratures dans le texte, qui nous paraissent importantes.

Si elle ne nous conquiert pas, l'offensive de M. N. ne manque point d'utilité. Espérons qu'elle induira bientôt un spécialiste à examiner à fond ce problème où tout est loin d'être clair. H. P.

1331. E. BENZ. *Die Geschichtstheologie der Franziskanerspiritualen des 13. und 14. Jahrhunderts nach neuen Quellen.* — Zeitschr. Kirchengesch. 52 (1933) 90-121.

Dans la conception que se faisaient de l'histoire les Franciscains des XIIIe et XIVe siècles, M. B. distingue trois types représentés par Olivi, le chef des Spirituels, Arnauld de Villeneuve, tête du mouvement laïque issu des premiers, et Pierre d'Auriole, le docteur de la Communauté franciscaine. Olivi voit dans son époque la réalisation de l'ère de l'Esprit, annoncée par Joachim de Flore. Arnauld, lui, attend la réforme de l'Église, de l'intérieur. Quant à Pierre d'Auriole, il reconnaît dans l'histoire ecclésiastique l'accomplissement des promesses de l'Apocalypse.

Cet article de M. B. reproduit une conférence que l'on trouvera en résumé dans la même revue 51 (1932) p. 616-617.

M. B. base son travail sur l'étude de documents inédits, les commentaires de l'Apocalypse de ces trois auteurs. Il prépare l'édition du commentaire d'Arnauld d'après *Vat. lat. 5740* et signale la découverte du commentaire de Pierre d'Auriole dans *Florence Bibl. Laur. Conv. soppr. 135*, qu'il s'apprête aussi à publier. H. P.

1332. ROGERI BACONI *Questiones supra libros octo Physicorum Aristotelis*, nunc primum edidit F. M. DELORME O. F. M. collaborante R. STEELE (Opera hactenus inedita Rogeri Baconi 13). — Oxonii, Typogr. Clarendon., 1935 ; in 8, XXXIX-439 p. Sh. 30.

Ce treizième volume achève l'édition des écrits de Bacon que, seul, *Amiens 406* nous a conservés (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 3, 1931, p. 326-327 et 5, 1933, p. 121-122 et *Bull.* II, nº 1013). Les intéressantes *Questiones supra libros octo Physicorum* nous révèlent l'enseignement de la faculté des arts à Paris, vers 1250. Grâce aux renvois des ouvrages les uns aux autres, le P. D. établit la chronologie relative des œuvres de Bacon à cette époque. Le P. D. s'insurge lui aussi contre l'antagonisme prétendu d'Albert le Grand et de Bacon dès leur première rencontre à Paris. Notons une idée de Bacon soutenue par quelques-uns de ses contemporains : Aristote n'affirme pas, comme on veut le lui faire dire, l'existence du monde de toute éternité (cf. p. XXXV-XXXVI). Enfin, il est regrettable qu'au moins un cahier du manuscrit manque encore pour ce commentaire (voir p. 337-338). H. P.

1333. B. JANSEN S. J. *Der Augustinismus des Petrus Johannis Olivi.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, nº 986) II, 878-895.

En bon franciscain, Olivi fut augustinien. Le P. J. le montre en relevant chez lui les thèses les plus caractéristiques de l'augustinisme : non-éternité du monde, composition hylémorphique des êtres spirituels, pluralité des formes dans l'homme, négation de toute influence du corps sur l'âme. Concernant la nature du péché véniel, le chef des Spirituels soutient naturellement une thèse rigoriste. Cependant Olivi ne s'asservit pas à l'augustinisme. Dans certaines solutions, il penche vers l'aristotélisme, présageant en cela Duns Scot, comme ses confrères contemporains. Ainsi, les raisons séminales s'atténuent en pures potentialités et l'illumination disparaît de la connaissance. Enfin, l'union très spéciale (*colligatio*) du corps et de l'âme, la preuve de la liberté humaine par introspection et les autres opinions propres d'Olivi, — nous ne pouvons les citer toutes ici, — s'inspirent elles aussi de l'augustinisme qui prévaut chez ce penseur. H. P.

1334. E. GILSON. *Roger Marston : un cas d'augustinisme avicennisant.* — Arch. Hist. doctr. litt. M. A. 8 (1933) 37-42.

En Roger Marston, M. G. montre un exemple typique d'augustinisme avicennisant. Pour Roger, l'intellect agent séparé s'identifie avec l'illumination de la lumière incréée de S. Augustin. Et Marston indique lui-même les sources de cette doctrine : Alfarabi et Avicenne. Dressant la liste des tenants actuellement connus de l'augustinisme avicennisant, M. G. énumère : Guillaume d'Auvergne et Adam Marsh, Roger Bacon, Jean Pecham, Roger Marston et Vital du Four. H. P.

1335. S. BELMOND O. F. M. *La théorie de la connaissance d'après Roger Marston.* — France francisc. 17 (1934) 153-187.

Le P. B. expose la théorie de la connaissance de Roger Marston, d'après ses Questions disputées *De anima*. Selon Roger, l'unique intellect agent, transcendant, s'identifie avec la clarté de l'illumination divine. Roger est partisan du primat de la volonté sur l'intelligence. Et le P. B. termine son étude par une digression sur l'immortalité de l'âme d'après Marston.
H. P.

1336. C. BOECKL. *Die Bedingtheiten der deutschen Mystik des Mittelalters.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, n° 986) II, 1011-1020.

Quelles furent les causes de l'efflorescence mystique que connut l'Allemagne aux XIIIe et XIVe siècles ? Pourquoi à cette époque, pourquoi en ce pays ? La question n'est pas neuve. La réponse de M. B. ne l'est guère non plus et se maintient dans les généralités. Elle écarte avec raison certains facteurs négatifs auxquels on a parfois attaché trop d'importance : les malheurs des temps, la peste noire, les luttes entre la papauté et l'empire. Par contre la tendance, générale à cette époque, à une piété subjective est mise trop facilement, croyons-nous, hors de cause en déclarant qu'elle était aussi vieille que l'Évangile lui-même et n'apportait rien de neuf. L'éclosion de la mystique allemande serait plutôt due, en plus du facteur surnaturel spécifique du Christianisme, à un concours harmonieux de causes naturelles : les prédispositions de la race allemande, son degré précis de culture, l'état général de la vie religieuse dans l'Église allemande d'alors. H. B.

1337. J. REUSS. *Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des Richard von Mediavilla.* — Franzisk. Stud. 22 (1935) 11-43, 158-198.

Dans ce travail, M. R. suit à peu près le même plan que dans son étude analogue sur Scot (voir *Bull.* II, n° 1347). Partisan des vertus morales infuses, Richard de Mediavilla identifie réellement grâce sanctifiante et charité, en accord avec Henri de Gand et Scot, contre S. Albert le

Grand, S. Bonaventure et S. Thomas. Parmi les franciscains du treizième siècle, Richard est le plus proche de S. Thomas dont, pour l'essentiel, il reprend la doctrine et parfois jusqu'aux mots. Mais franciscain, donc augustinien, il abandonne S. Thomas pour S. Bonaventure sur certains points importants. Il n'a pas de titre spécial à passer pour précurseur de Scot. Les conclusions de cette excellente étude corrigent à plusieurs reprises un article de P. MINGES, *Skotistisches bei Richard von Mediavilla*, dans *Theol. Quartalschr.* 99 (1917-18) 69-79 ; 100 (1919) 269-304.

H. P.

1338. M. MÜLLER O. F. M. *Stand der Skotus-Forschung 1933.* Nach Ephrem Longpré O. F. M. (Referat gehalten zu Köln am 27. März 1933). — Wissensch. Weish. 1 (1934) 63-71, 147-153. XIVe s.

Cet article reproduit une conférence du P. Longpré à Cologne et, en plus d'intéressants renseignements, dénombre exclusivement les œuvres authentiques de Scot : les écrits logiques, puis *Quaestiones de anima*, *Quaestiones in Metaphysicam* ; suivent les œuvres théologiques : *De primo principio*, *Prima lectura* et *Opus oxoniense*, *Additiones magnae*, *Reportatio parisiensis*, *Collationes*, *Quodlibet*.

A cette liste dressée selon les idées du P. Longpré, certains croient devoir ajouter le *De perfectione statuum* et les *Theoremata* (voir *Bull.* II, nos 1022, 1128). D'autre part, que penser de cette affirmation : « pour des travaux scientifiques sur Scot, on peut utiliser sans hésitation l'édition Wadding de l'*Opus oxoniense* » (p. 70) ? Tout le monde n'admettra pas cela (voir *Bull.* II, nos 1340, 1348). H. P.

1339. B. GÖLZ O.F.M. *Die echten und unechten Werke des Duns Scotus nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung.* — Sechste und siebte Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner für Philosophie und Theologie (Sigmaringen-Gorheim, Franziskanerkloster, 1934 ; in 8, 120 p.) 53-60.

A la septième réunion des professeurs franciscains allemands, en 1933, le P. Longpré fit une conférence sur les œuvres authentiques et inauthentiques de Scot. Cette conférence ne figure pas dans l'opuscule reproduisant les rapports, mais le P. G. en donne le contenu qui coïncide à peu près avec celui d'une autre conférence du P. Longpré faite à Cologne la même année, et publiée par les soins du P. M. Müller (voir *Bull.* II, n° 1338) Dans le présent article du P. G., on trouvera donc fort peu de nouveau, si ce n'est peut-être la liste des œuvres inauthentiques attribuées à Scot.

H. P.

1340. K. BALIĆ O. F. M. *Die Frage der Authentizität und Ausgabe der Werke des J. Duns Skotus in Vergangenheit und Gegenwart.* — Wissensch. Weish. 2 (1935) 136-158.

Le P. B. examine les problèmes posés par l'authenticité et la publication des écrits de Scot dans le passé, de 1308 à nos jours. De ces enseignements de l'histoire, il tire des normes pour la future édition critique des œuvres du Docteur Subtil, l'*Ordinatio* et les diverses réportations. Le P. B. indique (p. 150) les distinctions qu'il faudrait laisser tomber dans l'édition Wadding.

Naturellement, le contenu de cet article, en majeure partie, ne fait que reproduire des données et des conclusions d'ouvrages antérieurs du P. B. H. P.

1341. E. Longpré O. F. M. *Le ms. 139 de la cathédrale de Valencia. Étude sur les réportations de Duns Scot.* — Rev. néo-scol. Philos. 36 (1934) 437-458.

Le manuscrit *Valence Cathedr. 139* contient, outre une partie du Commentaire de Scot sur le livre II des Sentences, d'Oxford, une lecture sur le troisième livre, différente pour les distinctions 1-17 de tous les textes publiés et des réportations inédites et plus brève qu'elles environ de moitié. Le P. L. y voit une nouvelle réportation d'un cours de Scot. Voici en résumé les conclusions du P. L. concernant les réportations du Docteur Subtil :

Paris, 1302-1303, *Sent.* I, III, IV.

Oxford, 1303-1304, *Sent.* III : *Op. oxon. Oxford Balliol Coll. 206, Cracovie Univ. 1408.*

Paris, 1304-1305, *Sent.* III : *Barcelone, Arch. Coron. Arag. Ripoll 53, Valence Cathedr. 139.*

Le P. L. reproduit (p. 446-453) les textes presque tous inédits qui fondent ses dires. *Valence Cathedr. 139* prouve aussi que les questions 2 et 3 des *Report. paris.*, dist. 19, n'appartiennent pas à cet ensemble mais au *principium* de Gilles de Loigny O. F. M. où Scot intervint.

Les recherches du P. L. commencent à mettre un certain ordre dans le problème embrouillé des réportations de Scot. Mais il faudra encore beaucoup de temps et de travail avant que l'on y trouve à la fois la certitude et une entière clarté. H. P.

1342. S. Belmond O. F. M. *Essai de synthèse philosophique du Scotisme.* — France francisc. 16 (1933) 73-131.

Cette synthèse extrêmement succincte, qui n'utilise que les œuvres imprimées de Scot et n'inclut pas toute sa philosophie, examine successivement la transcendantalité de l'être, puis les ramifications de l'être réel, l'infini (p. 91-94), le fini, la question des rapports de l'intelligence et de la volonté en Dieu et dans l'homme (p. 110-119) avec les problèmes connexes, tels celui des actes humains indifférents, dont les *motus primi*.

H. P.

1343. T. SOIRON O. F. M. *Die theologische Intention des Duns Scotus.* — Sechste und siebte Lektorenkonferenz (voir *Bull.* II, n° 1339) 71-79.

Dans cette conférence le P. S. esquisse rapidement les intentions de Scot dans sa théologie. Il veut une théologie positive, c'est-à-dire fondée sur l'Écriture et l'enseignement ecclésiastique, au point de n'être que le prolongement de la parole de Dieu. Cette science veut être pratique, la science de l'amour de Dieu et du salut. Elle est enfin une théologie de la vie (Existenztheologie). Par là elle rejoint les meilleures tendances de la théologie actuelle. H. P.

1344. M. MÜLLER O. F. M. *Die Theologie als Weisheit nach Scotus.* — Sechste und siebte Lektorenkonferenz (voir *Bull.* II, n° 1339) 39-52.

Le P. M. montre que, pour Scot, la théologie est une sagesse car elle est une science éminemment pratique dont l'amour est le but dernier. Elle doit modérer les passions et mener tout l'homme à sa fin.

H. P.

1345. H. SCHWAMM. *Das göttliche Vorherwissen bei Duns Scotus und seinen ersten Anhängern* (Philosophie und Grenzwissenchaften 5, 1-4). — Innsbruck, F. Rauch, 1934 ; in 8, 344 p. Mk. 10.

Poursuivant ses recherches sur la préscience divine (voir *Bull.* II, n° 357, 363), M. S. nous donne maintenant un travail d'ensemble dont voici un bref résumé. Le premier, Duns Scot affirme que Dieu connaît tous les futurs contingents par la *determinatio* de sa volonté. Cette doctrine, dont on décèle les prodromes chez Henri de Gand, on aurait tort de vouloir la faire remonter jusqu'à S. Thomas, qui résoud le problème exclusivement par la vision omniprésente de Dieu. Thomas de Sutton, Pierre d'Auriole, Thomas de Wilton et Guillaume d'Ockham dénoncent dans l'innovation de Scot une menace pour la liberté humaine. En vain des commentateurs récents, H. Cavellus, Ph. Fabri et Mastrius s'efforcent d'écarter du scotisme les décrets prédéterminants. Les adversaires autant que les partisans du système montrent combien ils eurent tort. Et M. S. interroge successivement les Franciscains contemporains du Subtil, Robert Cowton et Alexandre d'Alexandrie, puis ses disciples immédiats, Antoine André, François de Meyronnes, Guillaume d'Alnwick, Jean de Bassolis et un commentateur anonyme, dans *Vat. lat. 1113*. Suit l'examen de huit autres scotistes. A mesure que le temps passe, ils insistent davantage sur la détermination de l'action humaine par la volonté divine. Pour Thomas Bradwardine, ce point est devenu capital. Atteignant avec lui et Jean de Ripa son sommet au XIVe siècle, la doctrine scotiste ne progresse plus pendant la seconde moitié du siècle. Pour se défendre contre l'objection de déterminisme, les premiers scotistes proposaient

déjà tous les arguments auxquels recourront plus tard les défenseurs de la prémotion physique.

M. S. nous offre un ouvrage bien documenté, puisqu'il utilise vingt manuscrits, et nous promet un travail spécial où il montrera comment la pensée scotiste passa aux thomistes. M. S. a raison de dire que la doctrine des décrets prédéterminants dérive de Scot. Quand il résoud expressément le problème de la connaissance des futurs contingents, S. Thomas ne recourt qu'à la présence éternelle de l'intelligence divine, bien qu'il possédât dans son système les éléments qui lui eussent permis de faire intervenir la causalité première. H. P.

1346. S. BELMOND O. F. M. *La notion d'acte méritoire d'après Duns Scot.* — Ét. francisc. 46 (1934) 161-171.

Le P. B. expose la pensée de Scot concernant l'acte méritoire, non d'après l'examen de tous les passages relatifs à ce sujet, comme le titre de l'article pourrait le faire supposer, mais sur la seule base vraiment fort restreinte du Quodlibet q. 17. H. P.

1347. J. REUSS. *Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des Johannes Duns Scotus.* — Zeitschr. kath. Theol. 58 (1934) 1-39, 208-242.

Après l'examen des vertus infuses en général, vertus théologales et morales, dons du Saint-Esprit, infusion et connexion des vertus selon Scot, M. R. expose la pensée du Subtil concernant la charité, sur tous les points classiques : nature de la charité, son objet, son accroissement, sa perte, etc. Avec bien d'autres, M. R. rejette la thèse de J. Klein (voir *Bull.* I, nº 335) qui attribuait à Scot une indéniable supériorité par rapport à S. Bonaventure et à S. Thomas. Presque tous les éléments de la doctrine scotiste sur ce point figurent déjà chez ses prédécesseurs. M. R. le montre pour Richard de Mediavilla, Guillaume de Ware et Henri de Gand. Pourquoi ne questionne-t-il que ces trois auteurs ? Pecham et Olivi auraient autant de droits à un traitement pareil.

M. R. nous donne un bon travail mais à compléter (voir *Bull.* II, nº 1337). H. P.

1348. C. BALIĆ O. F. M. *CR de J. Reuss, Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des Johannes Duns Scotus* (voir *Bull.* II, nº 1347). — Antonianum 10 (1935) 385-388.

Avec sa grande compétence, le P. B. reproche, comme il convient, à M. Reuss de ne citer que l'édition Wadding de l'*Op. oxon.* et des *Report. paris.* L'état actuel de nos connaissances sur l'œuvre littéraire de Scot conseille la circonspection à l'égard de cette édition et exigerait l'examen de plusieurs œuvres encore inédites que le P. B. indique. H. P.

1349. J. KAUP O. F. M. *Scotus als Vollender der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis.* — Sechste und siebte Lektorenkonferenz (voir *Bull.* II, n° 1339) 61-69.

Inutile de s'arrêter à cette conférence. Le P. K. en reprend textuellement tout le contenu auquel il fait quelques additions, dans un article portant le même titre (voir *Bull.* II, n° 1350). H. P.

1350. J. KAUP O. F. M. *Duns Scotus als Vollender der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, n° 986) II, 991-1010.

Voulant montrer dans l'œuvre de Duns Scot l'achèvement de la doctrine de l'immaculée conception, le P. K. en retrace l'évolution. Il rappelle brièvement l'introduction de la fête, les idées de S. Bernard, des franciscains de Paris, Alexandre de Halès et S. Bonaventure et de leurs confrères anglais Guillaume de Ware et Duns Scot. Pour ce dernier, le P. K. n'examine que l'*Opus oxoniense.*

Cet article reprend textuellement en entier avec quelques additions une conférence publiée ailleurs et n'a pu profiter de l'ouvrage fondamental du P. Balić (voir *Bull.* II, n°s 1022, 1349). L'hypothèse concernant l'influence de Grosseteste sur les franciscains anglais à propos de l'immaculée conception (p. 998) est actuellement presque une certitude (voir *Bull.* II, n° 790). Quant à l'action d'Henri de Gand, favorable à cette doctrine, et dont le P. K. ne souffle mot, voir *Bull.* I, n° 1173. H. P.

1351. M. SCHMAUS. *Die Gotteslehre des Augustinus Triumphus nach seinem Sentenzenkommentar.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, n° 986) II, 896-953.

Pour étudier le traité *De Deo* d'Augustin Trionfo, M. S. ne pouvait utiliser que son Commentaire sur le premier livre des Sentences dans *Troyes 296* seulement. Il commence donc par dresser, d'après la table du manuscrit, la liste des questions du livre I (p. 898-911), puis expose la pensée d'Augustin sur l'existence et la nature de Dieu, ses attributs d'intelligence et de volonté, la prédestination et la volonté salvifique. Augustin est tout imprégné d'un thomisme qui lui arrive par l'entremise de son maître, Gilles de Rome, ce qui ne l'empêche pas, à l'occasion, de critiquer ou même de rejeter certaines de ses thèses. Enfin M. S. édite les textes les plus importants d'Augustin sur Dieu (p. 929-953). A deux reprises, il intercale un passage de Gilles de Rome, pour permettre la comparaison. Sous les textes publiés, pas une note. M. S. avoue corriger sans rien dire ce qui lui paraît manifestement erreur de copiste. Les références et les citations ne sont pas précisées. Sur ces deux derniers points, on se permet de manifester un regret. H. P.

1352. G. BRUNI. *Le opere di Egidio Romano.* — Firenze, L. S. Olschki, 1936 ; in 4, X-266 p. et 31 pl. L. 120.

On se rappelle la série d'articles de M. B. recensés dernièrement *Bull.* II, n° 1240. La librairie Olschki vient d'en lancer 60 exemplaires numérotés de tirages à part inchangés mais augmentés d'une cinquantaine de pages. M. B. ajoute (p. 213-252) un relevé des questions traitées par Gilles de Rome dans ses divers ouvrages à l'exception des commentaires, une série de corrections (p. 253-257) et d'additions (p. 257-258), enfin deux tables, l'une des sujets traités (p. 259-260) basée sur la table de la p. 213-252, l'autre, des bibliothèques et des manuscrits cités (p. 261-266).

Les répétitions signalées dans notre précédent compte rendu (voir *Bull.* II, n° 1240) s'expliquent, nous écrit M. B., par diverses circonstances et surtout par le désir de produire un travail d'ensemble d'une seule pièce. M. B. réserve à son grand ouvrage à venir et à des articles l'examen de la chronologie de Gilles (voir *Bull.* II, n° 1353).

Il faut ajouter (p. 256), non seulement l'édition provisoire de M. J. Koch, mais encore l'édition définitive du P. L. Amorós (voir *Bull.* II, nos 1242, 1243). A quoi renvoient à la p. 256, *Klagenfurt, Londres Lambeth Palace 266, Leiden Voss. lat. F. 32*, et *Clm 8001* de la p. 263 (voir *Bull.* II, nos 952, 1126) ?

D'autre part, les corrections gagneraient à figurer à la fin et à recueillir toutes les erreurs, particulièrement fréquentes dans les noms étrangers et jusque dans la liste des corrections. Ainsi il faut lire : Vesoul, deux fois, p. 266 et p. 180, n° 148 ; Heiligenkreuz, p. 263, p. 114 ; Gesamtkatalog, p. 253 ; Mittelalters, Deutschlands, Schweiz, p. 257 ; Brunswick, Auxerre, p. 261. Et nous en passons.

Malgré ces détails et en attendant la suite des publications de M. B., on ne peut que le remercier de cet ouvrage d'importance sur Gilles de Rome, destiné à rendre de grands services. H. P.

1353. G. BRUNI. *Una inedita « Quaestio de natura universalis » di Egidio Romano* (Collezione di testi filosofici inediti e rari 2). — Napoli, A. Morano, 1935 ; in 8, 53 p. L. 6.

Après l'énumération des inédits de Gilles de Rome (p. 5-6), M. B. publie pour la première fois la *Quaestio de natura universalis*, suivant les deux seuls manuscrits connus : *Vat. lat. 773* et *Erlangen Universitätsbibl. 485*, ce dernier moins correct (p. 17-22). Puis (p. 25-43), M. B. fait, en tableaux synoptiques, un essai de chronologie de Gilles de Rome. Quatre colonnes indiquent respectivement la date, les événements et les lieux de séjour, les œuvres et enfin les sources de documentation.

Dans ce travail aussi précieux que méritoire tout n'est pas également sûr, comme M. B. le note lui-même. Certains points sont douteux ou inexacts. M. B. place le *De erroribus philosophorum* vers 1271. Ne vaudrait-il pas mieux le reculer au delà de mars 1277 (voir *Bull.* II, n° 1242) ? Quand il situe en 1296 le *Contra phantasticas positiones Petri Iohannis*, non seulement M. B. se trompe, mais il se contredit lui-même. En effet, dans son ouvrage *Le opere di Egidio Romano*, p. 109-110 (voir *Bull.* II, nos 1352, 1243), il le dit de 1312, ce qui approche davantage de la date la plus probable. H. P.

1354. G. Bruni. *Egidio Romano e la sua polemica antitomista.* — Riv. Filos. neo-scol. 26 (1934) 239-251.

Après un rappel des recherches antérieures sur les divergences entre Gilles de Rome et S. Thomas, M. B. observe que des auteurs médiévaux avaient déjà dressé des relevés de ces points de discorde. Le P. Hocedez en a étudié un contenu dans *Vat. lat. 772* (voir *Bull.* I, nº 649). M. B. veut nous donner un exposé analogue de *Oxford Magdalen Coll. 217*, XIVe siècle, qui porte, f. 367r-384v des *Quaestiones septuaginta et una contra Thomam*, tronquées. M. B. en transcrit (p. 245-251) l'énoncé de 73 points controversés surtout en théologie trinitaire, et y joint chaque fois une série d'utiles références, non seulement aux deux antagonistes mais encore à leurs contemporains, Henri de Gand, Godefroid de Fontaines, Pierre d'Auvergne et *Vat. lat. 772.*

La même besogne reste à faire pour quelques documents analogues, tels que *Oxford Merton Coll. 276* et d'autres signalés par P. Lehmann, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands u. der Schweiz.* II. *Bistum Mainz, Erfurt* (Munich 1928), p. 143, 38, et G. Bruni, *Le opere di Egidio Romano* (voir *Bull.* II, nº 1352), p. 257-258. Espérons qu'il se trouvera un chercheur — et pourquoi pas un spécialiste de Gilles de Rome tel que M. B. ? — pour recueillir les renseignements de ces manuscrits et les amalgamer avec les résultats acquis. H. P.

1355. C. Brunel. *Fragments de manuscrits du Breviari d'Amor.* — Romania 56 (1930) 236-252.

M. B. a retrouvé quelques feuillets dispersés de manuscrits (conservés aujourd'hui aux Archives du Gard à Nîmes et à la Société archéologique de Béziers) contenant des fragments du *Breviari d'amor* de Matfré Ermengau de Béziers. Il les publie, en se guidant sur l'édition de G. Azaïs (1862) pour combler les lacunes. Il y joint la liste des 15 manuscrits et 6 fragments actuellement connus de ce poème. H. B.

1356. A. García de la Fuente O. S. A. *El Breviari d'Amor de la Biblioteca de S. Lorenzo de El Escorial.* — Religión y Cultura 19 (1932) 55-68, 183-199, 364-383.

Cette étude est surtout consacrée à la description des miniatures qui font d'*Escurial S. I. 3* un joyau d'un prix inestimable. Le P. G. rappelle aussi le contenu du *Breviari d'amor*, véritable encyclopédie d'environ 30.000 vers, où à propos de l'amour de Dieu et du prochain le poète et juriste Matfré Ermengau de Béziers parle de Dieu et de sa nature, de la création et des créatures, du culte à rendre à Dieu et aux saints, de la Vierge, raconte toute l'histoire du monde, expose en détail chacun des articles du *Credo*, traite de la pénitence et de la confession, de l'amour humain et du mariage.

Le P. G. reprend la liste des manuscrits et fragments du *Breviari d'amor* dressée par M. C. Brunel (voir *Bull.* II, nº 1355). Il l'augmente

d'un nouveau manuscrit de la version catalane : *Madrid Bibl. nac. Res. 203* (*B. 15*), à propos duquel il aurait pu signaler la description qu'en donne J. D. BORDONA, *Catálogo de los manuscritos catalanes de la Biblioteca nacional,* Madrid 1931, p. 119-122. Il y introduit aussi malheureusement quelque confusion : pour les mss A, B, C, D, O et le fragment *a*, il s'agit du *fonds français* de *Paris Nat.*; pour le fragment *b*, de *nouv. acq. fr.*; pour C et H ajouter les cotes respectives *858* et *1351* ; au lieu de L, *Biblioteca « Royal » de Londres,* lire comme pour K : *British Museum Royal 19 C 1.*
H. B.

1357. R. EGENTER. *Die Idee der Gottesfreundschaft im vierzehnten Jahrhundert.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, nº 986) II, 1021-1036.

M. E. a déjà consacré un volume à l'étude de l'amitié divine chez les scolastiques et mystiques des XIIe et XIIIe siècles (voir *Bull.* I, nº 303). Il poursuit ici son enquête par une série de coups de sonde à travers le XIVe siècle et se pose en particulier la question de l'influence exercée par cette doctrine théologique sur le mouvement des mystiques allemands appelés Amis de Dieu.

Les résultats sont dans l'ensemble plutôt négatifs. La doctrine de l'amitié surnaturelle avec Dieu telle que l'avait formulée S. Thomas d'Aquin est reprise au XIVe siècle par des Dominicains comme Gérard et Jean Sterngasse, Pierre de la Palu ; elle est mentionnée par Guillaume Peyre de Godin, Jean Quidort ; elle est critiquée par Durand de Saint-Pourçain ; elle est passée entièrement sous silence par Hervé de Nédellec, Jacques de Metz, Bernard Lombardi, Thomas de Sutton, Eckhart, Tauler, Suso, etc. Les Franciscains après Duns Scot ne s'en occupent en général pas davantage ; seuls Guillaume de Nottingham et Pierre d'Auriole lui témoignent quelque intérêt. Même constatation chez les Ermites de Saint-Augustin, chez des théologiens allemands de la fin du XIVe siècle comme Henri de Langenstein, Henri de Oyta, Conrad de Soltau, ou encore chez des réformateurs comme Gerson et Pierre d'Ailly. La doctrine de l'amitié divine est délaissée, ou du moins personne ne la scrute et ne tente de l'approfondir.

Et chez les Amis de Dieu ? L'idée n'a certainement joué chez eux aucun rôle essentiel. Ils connaissent le mot, l'emploient fréquemment, mais n'y attachent qu'un sens moral, ascétique, nullement doctrinal. Ainsi, d'après M. E., Rulman Merswin, Tauler, Suso, l'auteur des *Rede von den fünfzehn Graden,* Ruysbroeck, Gerson, les Frères de la vie commune, Bernard de Waging, Vincent d'Aggsbach, Otton de Passau et les anonymes *Clm 8715* et *Cgm 830.* H. B.

1358. A. PELZER. *Guillaume de Leus (de Levibus), frère prêcheur de Toulouse.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, nº 986) II, 1065-1079.

Mgr P. complète avantageusement ce que l'on savait jusqu'ici concer-

nant la vie du dominicain Guillaume de Leus, qu'il faut identifier avec Guillaume de Levibus, et ses divers professorats à Toulouse, Castres, Narbonne, Carcassonne, Montpellier. Le savant médiéviste a eu la bonne fortune de retrouver plusieurs écrits du maître prêcheur : tout d'abord un commentaire du *Liber de causis*, conservé dans *Vat. Borgh. 352*, f. 1-87, et dont il donne la table des matières ; ensuite, dans *Vat. Borgh. 165*, f. 1-42, une explication des 6 Décrétales, une exposition de la messe et une histoire de la passion du Christ. Dans ces divers écrits, Mgr P. a rencontré des allusions à un commentaire sur les 3 premiers livres des Sentences, introuvable jusqu'ici. O. L.

1359. K. Michalski. *La révocation par Frère Barthélemy, en 1316, de 13 thèses incriminées.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, nº 986) II, 1091-1098.

Troyes 767, f. 262v, a conservé l'acte de rétractation, daté de juin 1316, où le cistercien Barthélemy réprouve 13 de ses thèses, extraites, selon toute vraisemblance, de son commentaire, inconnu d'ailleurs, sur les Sentences. M. M. en édite le texte avec d'utiles remarques : plusieurs des thèses se rattachent plus ou moins aux décrets du concile de Vienne ; à noter surtout que se dessine dès 1316 le nominalisme de Guillaume d'Ockham en ce qui concerne la réalité des relations et des habitus opératifs. O. L.

1360. P. Glorieux. *Raoul Renaud.* — Rech. Théol. anc. méd. 7 (1935) 405-407.

M. G. apporte ici les raisons probables d'identifier, comme il l'a fait dans son *Répertoire* (t. I, nº 225), Raoul de Hotot, maître en théologie, avec Raoul Renaud, bien connu comme maître ès arts, mais qui fut aussi maître en théologie, au cours des mêmes années. O. L.

1361. F. Pelster S. I. *Ein Gutachten aus dem Eckehart-Prozess in Avignon.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, nº 986) II, 1099-1124.

Le cardinal G. Mercati a retrouvé au milieu d'autres écrits dans *Vat. lat. 3899* des *Articuli contra f. Aychardum Alamannum* et il a confié au P. P. le soin de les éditer ici. Cette partie du manuscrit (f.124r-130r) remonte à la première moitié du XIVe siècle et se révèle à plus d'un indice d'origine avignonnaise. C'est un mémoire en 28 articles, dont chacun comprend en général quatre parties : l'énoncé de la proposition incriminée, les raisons de rejeter celle-ci, la justification qu'en tente Eckhart et la réponse à cette justification. Les propositions correspondent aux articles condamnés en 1329, mais l'ordre en est différent. La défense présentée par Eckhart donne lieu de croire que la liste fut dressée à Cologne et de là envoyée à Avignon. Le mémoire lui-même doit être

le fruit d'une commission de théologiens chargés par Jean XXII de l'examen des propositions suspectes.

On connaît l'existence d'un autre mémoire de ce genre, dû au cardinal Jacques Fournier, le futur Benoît XII, et dont quelques citations se retrouvent dans le commentaire sur les Sentences de Jean de Bâle. Le P. P. cite ce dernier d'après *Clm 26711*. Mais pour montrer que Jacques Fournier a travaillé sur la même liste d'articles que le présent mémoire anonyme, il propose (p. 1104, n. 14) d'y corriger à deux reprises *27* en *25*. A ce prix la concordance est parfaite ; *27* serait une erreur de copiste. En réalité le manuscrit porte très lisiblement *25* dans les deux cas, et *27* 25 n'est qu'une erreur de transcription de la part de Ehrle. En la reprenant à son compte, le P. P. montre que, sans le dire, il cite *Clm 26711*, non pas d'après le ms lui-même, mais d'après F. EHRLE, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia*, p. 89, en y introduisant d'ailleurs quelques variantes nouvelles.

P. 1112, 12 on eût pu corriger *linge* en *longe*. P. 1122,18 en suppléant *natura* après *ipsa*, avec la Bulle de 1329 et Jean de Bâle, la phrase eût été beaucoup plus claire ; le même témoignage de Jean de Bâle, qui porte *probavit* au lieu de *probatur*, nous fait hésiter quant à la ponctuation adoptée par le P. P. ; n'eût-il pas mieux valu garder la ponctuation admise par Denifle pour l'article 24 de la Bulle :... *neque in personis. Probatur : nam ipsa*... ? P. 1123,35 au lieu de *hoc* lire *hos* ; p. 1116, 6 avant *X Vus* ajouter [9]. La ponctuation est souvent insuffisante, parfois défectueuse ; par exemple p. 1114, 1 et 29, p. 1120, 40. Nous avons cherché en vain la signification particulière de certains demi-crochets et crochets semés dans le texte ; par exemple p. 1109, 10 et 11 ; 1114,18 ; 1117, 12, etc.

H. B.

1362. J. STUFLER S. J. *Bemerkungen zur Konkurslehre des Durandus von St. Pourçain.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, nº 986) II, 1080-1090.

Quelques notes au sujet du Commentaire des Sentences de Durand de Saint-Pourçain, l. 2 d. 1 q. 5 : *Utrum Deus agat immediate in omni actione creature.* Durand répond négativement : *quae fiunt a Deo mediantibus causis secundis non fiunt ab eo immediate.* Cette thèse est-elle une nouveauté ? Non, répond le P. S. : on en voit l'annonce non seulement chez Pierre Jean Olieu, comme il l'a déjà noté (cf. *Bull.* I, nº 846), mais encore chez Henri de Gand, Godefroid de Fontaines, Nicolas Trivet. — Avant d'apporter sa propre solution, Durand attaque deux théories : le P. S. estime que la première est celle de Thomas d'Aquin, *C. Sent.* 2 d. 1 q. 1 a. 4, et la seconde celle de Gilles de Rome, dans ses *Quaestiones de esse et essentia.*

Le P. S. a utilisé le texte de la 3e édition du Commentaire de Durand. Il eût été intéressant d'en confronter la teneur avec le texte de la seconde édition, antérieure, sans doute, au quodlibet XI de Nicolat Trivet.

O. L.

1363. B. M. Xiberta O. Carm. *Fragments d'una questió inèdita de Tomàs Bradwardine.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, n° 986) II, 1169-1180.

Le P. X. édite les parties utiles de la question de Thomas Bradwardine, repérée par Mgr A. Pelzer dans *Vat. lat. 813*, f. 13r-20r : *Utrum Deus habeat praescientiam futurorum contingentium ad utrumlibet.* L'éditeur en confirme l'authenticité et l'antériorité vis-à-vis de la *Summa de causa Dei* (1344). O. L.

1364. J. Lechner. *Johannes von Rodington, O. F. M., und sein Quodlibet de conscientia.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, n° 986) II, 1125-1168.

En ces pages très précises on trouvera d'abord l'exposé de tout ce que l'on sait concernant Jean de Rodington, la graphie multiforme de son nom, l'époque de sa maîtrise (en 1340 il est cité comme *magister*), la date de sa mort, fixée d'ordinaire en 1348. Quelles œuvres nous restent du maître franciscain ? Un commentaire sur les 4 livres des Sentences : *Bruges Grand Séminaire, 41/133* et *Bruges Comm. 503* l'ont conservé intégralement ; *Bruxelles Bibl. roy. 11578 (1552)* contient les deux premiers livres ; *Vat. lat. 5306*, le premier ; et *Assise Comm. 106* le quatrième. Ensuite un quodlibet *de conscientia*, conservé dans les deux mss de Bruges et celui d'Assise cités, *Vat. Ottob. 179*, *Clm 22023*, et dans *Paris Nat. lat. 15561* dont, p. 1132-1138, M. L. fait la description complète. Ce dernier ms signale encore un quodlibet *de fide* et en donne la table des matières, mais on en a perdu les traces.

M. L. s'attache à la tradition manuscrite du quodlibet *de conscientia*. Une étude très fouillée l'amène à discerner deux rédactions : l'une représentée par les deux mss de Bruges dont l'un, *503*, n'est que la copie de l'autre, et qui proviennent d'un texte rédigé en Angleterre ; l'autre conservée dans *Assise 106* et qui, selon toute vraisemblance, est de provenance parisienne. Il ne s'agit d'ailleurs pas ici d'une double reportation, mais d'une double rédaction fixée par le maître lui-même ; et, comme le montre M. L. par de nombreuses confrontations, les divergences du texte ne manquent pas d'importance. M. L. laisse entrevoir l'intérêt doctrinal du quodlibet *de conscientia* en en publiant quelques textes, spécialement concernant la prédestination.

Par cette excellente introduction littéraire, M. L. est tout désigné pour l'édition critique de cet important quodlibet. O. L.

1365. H. Pflaum. *Ein französischer Dichter des 14. Jahrhunderts über Raschi.* — Monatschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judentums 76 (1932) 577-586.

A propos d'une allusion au juif Raschi dans le poème de Jean de Chavenges, *Les prophecies des Nostre Seigneur et de Nostre Dame* (*Chantilly Musée Condé Fonds Barrois Ashburn. 233*), M. P. recueille quelques in-

dications sur les débuts de l'étude des livres talmudiques par les auteurs chrétiens du moyen âge. Il cite le *Dialogus inter Moisen et Petrum* de Pierre Alfonsi au début du XIIe siècle, œuvre d'un philosophe sceptique et déiste plutôt que d'un converti convaincu ou d'un intrigant cherchant à faire carrière. Il rappelle le procès de l'université de Paris en 1248 contre le Talmud. Il situe un peu après cet événement la *Pharetra fidei* et l'attribue à un *Theobaldus de Sexannia*, dominicain. Il signale enfin les *Excerpta de libris Talmud*, du milieu du XIVe siècle selon lui, et composés à la demande de Guillaume de Court, évêque de Tusculum. Les erreurs que constituent toutes ces dernières affirmations ont été relevées par M. E. Klibansky (voir *Bull.* II, nº 1366). H. B.

1366. E. KLIBANSKY. *Beziehungen des christlichen Mittelalters zum Judentum.* — Monatschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judentums 77 (1933) 456-462.

M. K. rectifie quelques assertions fantaisistes de M. Pflaum au sujet de l'utilisation du Talmud par les auteurs chrétiens au moyen âge (voir *Bull.* II, nº 1365). La *Pharetra fidei* n'est composée que d'extraits des *Excerpta in Talmud*, qu'il ne faut pas situer au XIVe siècle, mais vers le milieu du XIIIe et en relation avec le procès parisien contre le Talmud. Ce recueil fut établi à la demande d'Eudes de Châteauroux et non de Guillaume de Court. Le dominicain *Theobaldus* est Thibaut de Saxe, qui fit partie du tribunal qui livra aux flammes les livres juifs à Paris en 1248.

Ajoutons que Jean de Chavenges, contrairement à ce que dit M. Pflaum, a très bien pu connaître le séjour à Troyes de Raschi autrement que par tradition locale : les *Excerpta* le nomment *Salomon Trecensis* et ajoutent : *Sepultum est corpus eius honorifice Trecis.*

M. K. publie ici la préface de ces *Excerpta* d'après *Paris Nat. lat. 16558*, qui la contient en double exemplaire (f. 1va-4rb, 97va-99vb).

H. B.

1367. C. J. JELLOUSCHEK O. S. B. *Ein mittelalterliches Gutachten über das Lesen der Bibel und sonstiger religiöser Bücher in der Volksprache.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, nº 986) II, 1181-1199.

Dom J. édite d'après *Vienne Staatsbibl. 4287*, f. 8^v-13^v, la question de Gérard Zerbolt de Zutphen († 1398) : *Utrum sit licitum sacros libros in vulgari editos seu de latino in vulgari translatos legere vel habere*, qui est une amplification du ch. 7 de son récit *Super modo vivendi devotorum hominum simul commorantium*, rédigé à l'intention des Frères de la vie commune. Il est intéressant de noter que, pour recommander la lecture des Livres saints en langue vulgaire, Gérard s'appuie sur Innocent III et nombre de Pères de l'Église. O. L.

1368. A LANG. *Johann Müntzinger, ein schwäbischer Theologe und Schulmeister am Ende des 14. Jahrhunderts.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, n° 986) II, 1200-1230.

Jean Müntzinger n'a rien d'un théologien original, mais son cas fait bien saisir la manière dont pouvait se propager l'influence des jeunes universités de Prague et de Vienne à la fin du XIVe siècle. Des étudiants qui s'y étaient formés devenaient à leur tour maîtres ou recteurs d'écoles abbatiales, épiscopales et municipales, et ils y transmettaient aux clercs et laïcs instruits la science, la manière de penser et toute la tendance intellectuelle qu'ils avaient rapportées de l'université. Jean Müntzinger tint ce rôle à Ulm et à Rottweil, après avoir professé à la faculté des arts et commencé des études théologiques à l'université de Prague. Toute sa production littéraire, que M. L. passe en revue, reflète un but pédagogique. Parmi les ouvrages relevant de la théologie, signalons un *Tractatus de anima*, des expositions des Symboles de S. Athanase, des Apôtres et de Nicée, une *Expositio super oratione dominica*, des *Quaestiones circa orationem dominicam* plus développées, des ouvrages de théologie pastorale comme une *Expositio quinque librorum Pastoralis novelli Rudolfi de Liebegg* et un *De poenitentiis et remissionibus*. Müntzinger, qui se révèle assez éclectique, avait un savoir étendu et sa bibliothèque, dont on a conservé le catalogue et qu'il légua à l'université de Heidelberg, était très vaste pour l'époque.

L'enseignement de Müntzinger à Ulm fut marqué d'un incident : les Dominicains de cette ville lui reprochèrent certaines théories erronées et ameutèrent contre lui l'opinion. Il s'agissait de ces six propositions : 1. *Corpus Christi non est Deus* ; 2. *Humanitas Christi non est homo* ; 3. *Christus est filius Dei et filius B. Mariae Virginis ; et iste non est compositus ex deitate et humanitate* ; 4. *Nulla creatura est adoranda adoratione, qua Deus debet adorari, scilicet adoratione latriae* ; 5. *Hostia consecrata non est Deus* ; 6. *Illa quattuor, quae sunt sub sacramento : corpus, anima, sanguis Christi et deitas, non sunt Deus.* Müntzinger en appela au témoignage des universités de Prague et de Vienne. Celles-ci, en 1386, tout en ayant soin de préciser le sens exact qu'il convenait d'attacher à ces propositions, les déclarèrent orthodoxes. M. L. expose tous les éléments de ce débat, complétant par les manuscrits ce qui en est édité.

H. B.

1369. M. HEITZMANN. *Studja nad Akademja Platonska we Florencji. Cześć II. Zwiazki ze scholastyka i reformacja (Études sur l'Académie Platonicienne de Florence. IIe partie. Les rapports avec la scolastique et la Réforme).* — Bull. internat. Acad. polon. Sc. Lettres, Cl. Philol. Hist. et Philos. 1933, 35-39.

Dans une première partie (voir *Bull.* II, n° 545), M. H. avait surtout

souligné l'intérêt des Florentins au XIVe et au XVe siècle pour les théories politiques de Platon, et aussi d'Aristote. Dans ces quelques pages, qui résument une communication présentée à l'Académie polonaise le 21 mai 1933, il pose le problème des origines du platonisme florentin dans un sens plus strict. Ce n'est pas simplement par amour de l'antiquité que les Florentins vinrent à Platon, ni par réaction contre le moyen âge. Ce fut plutôt sous l'influence même de l'augustinisme médiéval. Les Augustins avaient à Florence un *studium generale*, comme les Dominicains et les Franciscains, et les esprits les plus cultivés de la ville s'y réunissaient. L'augustinisme y était « avicennisant ». Ainsi la tendance d'Avicenne à rapporter toute causalité à Dieu explique l'occasionnalisme de Marsile Ficin, comme aussi son attitude dans la question des influences astrales ou du libre arbitre. C'est encore d'Avicenne que dérive la théorie de la justification *sola fide*, qui provoqua en 1489 à Florence une dispute solennelle sur l'origine du péché entre les deux maîtres régents dominicain et franciscain, Nicolas de Mirabilibus et Georges Benigni de Salviatis. M. H. a retrouvé tous les matériaux de la dispute : la *Quaestio disputata in domo Magnifici Laurenti* de Nicolas (autographe dans *Florence Naz. II. IX. 147*) ; la réponse de Benigni, *Septem et septuaginta in opusculo Magistri Nicolai de Mirabilibus reperta mirabilia* (incunable) ; les questions soumises à Benigni sous forme de sonnet par Laurent de Médicis, et le traité que lui adressa le franciscain (*Septem quaestiones*, dans *Florence Laur. Plut. XCIII c. 18*). Ce dernier y défendait la thèse que l'acte volontaire est l'occasion, non la cause, de l'acte physique et que par conséquent les actions sont en elles-mêmes sans valeur méritoire. Pic de la Mirandole, Politien, Laurent de Médicis partageaient cet avis.

Tout cela est fort intéressant, sans doute ; mais on reste encore assez loin de Platon. Et lorsque M. H. conclut en disant sans plus que les Florentins remontèrent de l'augustinisme à sa source, le platonisme ou le néoplatonisme, on hésitera à trouver résolu le problème précis qu'il s'était posé. H. B.

1370. L. Meier O. F. M. *De anonymo quodam Sententiario Erfordiensi O. F. M. saeculi XIV.* — Antonianum 8 (1933) 84-120.

Parmi les manuscrits qui ont conservé quelque vestige de l'enseignement théologique chez les Franciscains d'Erfurt, le P. M. en a réuni plusieurs contenant un commentaire anonyme sur le quatrième livre des Sentences. A première vue, d'après les incipits et explicits, il s'agit d'au moins deux auteurs distincts. Un examen comparatif plus poussé de trois de ces manuscrits, *Clm 27090*, *Bamberg Staatsbibl. Th. 84* et *Th. 91*, amène le P. M. à n'y reconnaître que différentes réportations d'un seul et même cours. Les divergences sont cependant notables, ainsi que le montre le tableau parallèle des questions selon les trois mss. L'auteur est un franciscain d'Erfurt, *lector secundarius*. Parmi les théologiens médiévaux qu'il cite, on relève Richard de Mediavilla, Jean Duns Scot, Hugues

de Novo Castro, et aussi S. Thomas et Henri de Gand. Il enseigna peu avant 1398, sans doute. Le P. M. ne voit que deux candidats à revendiquer la paternité de cet ouvrage : Jean de Chemnitz ou Jean de Minden ; le second semblerait plus indiqué que le premier.

Parmi les écrits cités dans le Commentaire, le P. M. signale (p. 107) : « Etiam illud celeberrimum compendium doctrinae Patrum, quod exaravit Dominus Petrus Lombardus, *Libris IV Sententiarum*, Erfordiensis noster novit necnon saepe inducit. » Dans un commentaire des Sentences le contraire serait plutôt étonnant. Le P. M. y ajoute cette conclusion inattendue : « Quo facto eius sensus traditionalis comprobatur. »

En appendice est éditée la première question, que contient seul *Bamberg Th. 91* : *Utrum tota S. Scriptura seu theologia traxerit totam suam originem a Deo.* On eût préféré, pour permettre une comparaison, une question commune aux trois manuscrits. H. B.

1371. L. Meier O. F. M. *Der Studiengang des Ex-Dominikaners Narcissus Pfister O. S. B. an der Universität Köln.* — Arch. Fratr. Praed. 4 (1934) 228-257. xvᵉ s.

L'enquête que consacre le P. M. à Narcisse Pfister ne porte que sur un seul manuscrit de ses œuvres, mais dont les renseignements précis permettent de reconstituer dans le détail la carrière scientifique du dominicain. Cette carrière se place tout entière à Cologne dans les quinze premières années du XVᵉ siècle, avant que Narcisse Pfister ne regagne sa patrie, Augsbourg, pour s'y faire bientôt bénédictin à l'abbaye Saint-Ulric.

Le manuscrit *Augsbourg Staatsbibl. 4º 31*, probablement autographe, contient deux commentaires de Pfister sur les Sentences, le premier de 1400-01 au *studium generale* des Dominicains de Cologne, le second de 1405-06 préparatoire au doctorat à l'université. Il renferme en outre une série de plus de 25 questions disputées auxquelles Pfister prit part, comme étudiant d'abord, comme maître ensuite, et qui s'échelonnent de 1401 à 1410. Indiquées avec leur date précise et le maître qui y participait, ces disputes marquent autant de points de repère dans l'activité scientifique de Pfister, en même temps qu'elles éclairent les relations qui unissaient à cette époque le *studium generale* des Dominicains et l'université. H. B.

1372. J. Kvačala. *Hus und sein Werk.* — Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven, n. F. 8 (1932) 58-82, 121-142.

Depuis la renaissance de la nation tchèque les travaux sur Jean Hus s'y sont multipliés. Beaucoup sont importants et neufs, plusieurs capitaux et indispensables à qui veut étudier le mouvement hussite. Mais la difficulté de la langue les rend pratiquement inaccessibles aux lecteurs étrangers. M. K. veut les faire connaître d'un public plus large, en intégrant leurs principaux résultats dans un exposé d'ensemble des idées

hussites. Avec clarté il fait revivre l'évolution de Hus depuis ses années de formation à l'université de Prague et ses premières tentatives, apparemment radicales, de réforme ecclésiastique, puis ses fluctuations entre cette attitude rigide et une certaine modération, jusqu'à son offensive contre la bulle papale et finalement le bûcher de Constance.

Sans entrer dans les détails, M. K. essaie de fixer l'ampleur de l'influence exercée par Wyclif sur la pensée de Hus. C'est là, du point de vue qui nous occupe ici, un des aspects les plus intéressants de cette étude.

H. B.

1373. E. VANSTEENBERGHE. *Un « programme de vie » de la fin du moyen âge. Le « De exercitio proficientium » de Pierre d'Ailly ?* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, nº 986) II, 1231-1246.

Sanderus signalait dans un ms de Tongres un traité de Pierre d'Ailly *De exercitio proficientium.* La trace du ms s'est perdue. Mais M. V. trouve dans *Liége Univ. 389* un *tractatus devotus* attribué explicitement à Pierre d'Ailly. Tout porte à croire, comme l'établit M. V., que ce traité est bien celui qu'avait en vue Sanderus. Cet opuscule se retrouve dans *Cambrai 143, Paris Maz. 996* et dans *Paris Nat. 18134* qui fournit le texte de base pour l'édition qu'en donne ici M. V. Il y a ajouté le texte français, d'après *Lille Bibl. munic. 71*, qui pourrait bien être une première rédaction de l'opuscule.

O. L.

1374. W. DRESS. *Die Theologie Gerson.* Eine Untersuchung zur Verbindung von Nominalismus und Mystik im Spätmittelalter. — Gütersloh, C. Bertelsmann, 1931 ; in 8, VI-208 p.

A l'opposé de J. Stelzenberger (voir *Bull.* I, nº 205), qui ne voulait reconnaître aucune influence nominaliste sur la mystique de Gerson, M. D. tente de prouver que la théologie du chancelier n'est en fait qu'une combinaison *sui generis* de nominalisme et de mystique. Dans ce but il n'entreprend pas un exposé complet de cette théologie, comme le titre de son ouvrage porterait à le croire, mais il se borne à étudier quelques points qu'il considère comme déterminants et révélateurs d'un certain courant de pensée qui devait aboutir à la réforme luthérienne. Non point que M. D. veuille faire de Gerson un précurseur de Luther à la manière des historiens de l'Aufklärung ; il prend soin au contraire de souligner les profondes divergences dogmatiques qui les séparent. Mais nominalisme et mystique ayant joué un rôle important dans la constitution de la synthèse luthérienne, M. D. veut rechercher comment ces deux éléments s'unissent chez le premier grand représentant de cette façon de penser, et marquer les affinités et les points de ressemblance qui permettent de mieux saisir l'éclosion de la doctrine de Luther.

De ce point de vue, nouveau dans l'étude de Gerson mais un peu trop unilatéral pour permettre un exposé tout à fait objectif de sa théologie,

M. D. parcourt successivement les idées du chancelier sur la connaissance, la nature divine, les universaux, l'importance du sentiment dans l'expérience religieuse, le rôle de la tentation dans la vie spirituelle. L'intérêt n'y fait jamais défaut, mais on ne peut se défendre d'une certaine défiance envers les interprétations de M. D., qui manifeste souvent un penchant excessif à transposer sur le plan métaphysique des expressions où Gerson ne voyait, croyons-nous, que formules courantes de littérature pieuse. Plusieurs recenseurs qualifiés (par ex. *Theol. Revue* 32, 1933, c. 280-281 ; *Scholastik* 8, 1933, p. 297 ; *Hist. Jahrb.* 53, 1933, p. 384-385) ont déjà reproché à l'auteur des méprises et contresens assez graves (entre autres d'avoir traduit *usus pelliciarum* par *Gebrauch von Konkubinen* !); notons seulement ici que sur un point capital au moins de sa thèse M.D. s'est manifestement égaré en montrant comment, selon Gerson, la théorie nominaliste de l'abstraction ouvrirait la voie à la contemplation mystique de Dieu. Et c'est grand dommage dans un ouvrage dont l'idée directrice eût pu être très féconde.

M. D. ne semble pas connaître J. L. CONNOLLY, *John Gerson Reformer and Mystic* (voir *Bull.* II, n° 344). H. B.

1375. J. B. MONNOYEUR O. S. B. *La doctrine de Gerson, augustinienne et bonaventurienne.* — Ét. francisc. 46 (1934) 690-697.

Dom M. s'insurge contre le portrait nominaliste de Gerson tracé par M. Dress (voir *Bull.* II, n° 1374). D'accord avec J. Stelzenberger pour écarter tout soupçon de nominalisme de la mystique de Gerson, il y ajoute que la source principale de celle-ci est S. Bonaventure et la tradition augustinienne. Avec textes à l'appui il montre que Gerson ne place pas l'universel d'une manière univoque dans l'intelligence et en Dieu, et que sa théorie du *desiderium* ne présente aucune trace nominaliste.

La réaction de dom M. est justifiée. Peut-être la trouvera-t-on un peu excessive en rejetant toute influence nominaliste sur la théologie de Gerson. Il y aurait, semble-t-il, un triage plus équitable à faire parmi les positions prises par M. Dress, dont l'ouvrage n'est tout de même pas dépourvu de mérites. H. B.

1376. L. MEIER O. F. M. *Studien zur Franziskanertheologie an den Universitäten Leipzig und Erfurt.* — Franzisk. Stud. 20 (1933) 261-285.

L'étude du P. M. est basée sur une collection de 32 questions théologiques contenues dans *Berlin Staatsbibl. lat. 845 a*. D'après le nom du président et du répondant, les questions 1-14 et 32 ont été disputées à l'université de Leipzig : les questions 15-30 à celle d'Erfurt ; le cas de la 31e est indécis. On trouvera ici leur énoncé. Les deux séries se situent avec plus ou moins de précision entre 1440 et 1450. Le P. M. les examine du point de vue de la théologie franciscaine. A Leipzig les Frères mineurs

n'ont aucune part à ces disputes ; et ce n'est pas étonnant, car pour tout le XVe siècle on ne compte que huit franciscains immatriculés à l'université, dont quatre seuls prirent leurs grades en théologie. A Erfurt la situation est toute différente et l'école franciscaine y apparaît très florissante, autour du maître principal Jean Bremer. Les franciscains — et aussi les autres ordres religieux qui y possédaient un *studium generale* — prennent une part active à la vie universitaire. Le P. M. précise par de nouveaux détails ce qu'il a déjà dit ailleurs des relations entre les franciscains et l'université.

Divers indices portent à croire que le *respondens* de la question 15, désigné comme *lector secundarius*, est le franciscain Nicolas Lakmann. La question traite de l'immaculée conception et conclut d'une manière favorable à cette doctrine. H. B.

1377. L. Meier O. F. M. *Der Erfurter Franziskanertheologe Johannes Bremer und der Streit um das Wilsnacker Wunderblud.* — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, nº 986) II, 1247-1264.

En 1383 le curé de Wilsnack dans le Brandebourg prétendit avoir retrouvé dans les ruines de son église dévastée trois hosties intactes et couvertes de gouttelettes de sang. Un pèlerinage s'y organisa, qui suscita au XVe siècle de vives polémiques. Les théologiens s'en mêlèrent, mais ce fut pour s'élever du terrain des contingences à celui des principes : une relique du sang du Christ est-elle possible ? Les uns, suivant l'opinion thomiste, répondaient non, le Christ ayant réassumé dans son corps glorieux tout le sang de son corps mortel ; les autres répondaient oui, suivant la tradition franciscaine. Un de ces derniers fut Jean Bremer. Il exprima sa façon de penser dans deux sermons et une *Quaestio magistralis de sanguine Christi*, conservés dans plusieurs manuscrits décrits par le P. M. Les sermons datent de novembre et décembre 1443 ; la question est de 1455. Le P. M. ne nous renseigne pas sur le contenu des sermons, mais il donne un schéma détaillé de la question, où est défendue cette thèse : il n'est pas nécessaire de dire que le Christ ressuscité a repris tout le sang répandu sur la Croix ; une part non essentielle a pu être laissée en dehors de l'union hypostatique. Jean Bremer attache une particulière importance à la réfutation de S. Thomas.

Le P. M. aurait pu mentionner les études du P. Browe sur les miracles eucharistiques (voir *Bull.* I, nos 305, 378). H. B.

1378. Bessarionis *De sacramento eucharistiae.* Erstmalige Ausgabe des griechischen Textes von L. Mohler. — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, nos 986) II, 1373-1411.

Au concile de Florence fut agitée entre Grecs et Latins la question de la forme sacramentelle de l'eucharistie : cette forme réside-t-elle dans l'épiclèse de la liturgie grecque ou consiste-t-elle dans les paroles de la

consécration ? Pour répondre à la réplique que lui avait valu de la part de Marcos Eugenicos sa déclaration orale au concile, Bessarion revint plus tard sur le sujet et composa vers 1464-68 un traité sur l'eucharistie : *Περὶ τοῦ τῆς ἱερᾶς εὐχαριστίας μυστηρίου.* On ne pouvait le lire jusqu'ici qu'en traduction latine, assez défectueuse. M. L., à qui l'on doit déjà l'édition de l'*In calumniatorem Platonis* de Bessarion (Paderborn 1927), en publie pour la première fois le texte grec d'après *Venise Marc. gr. 527*, copie revue sans doute par Bessarion lui-même. Quelques inexactitudes de ce témoin ont été corrigées par *Rome Vallic. C 136*, copie d'un autre modèle, tandis que les six autres manuscrits connus ont pu être laissés de côté sans inconvénient. H. B.

1379. F. M. Delorme O. F. M. *Olivier Maillard et le Bx Duns Scot à Toulouse.* — France francisc. 17 (1934) 347-365.

L'an 1495, à Toulouse, du haut de la chaire de vérité, un Frère mineur accusait par deux fois de mensonge Olivier Maillard O. F. M. pour avoir, dans deux traités sur la confession, *mis que la confession est la plus difficile chose que soit en la Loy nouvelle et allègue le Scot sur cela.* D'où les deux, documents découverts par le P. D. et publiés ici. Le premier prouve textes à l'appui, que Maillard reproduit bien l'enseignement de Scot, lui-même conforme à la doctrine de S. Bonaventure et d'Alexandre de Halès sur la difficulté de la confession. Par le second acte, juridique, les Franciscains de l'Observance requièrent l'amende honorable et la punition pour ces attaques.

C'est d'après ces deux textes que le P. D. a pu retracer le déroulement de cette escarmouche. H. P.

1380. H. Heidingsfelder. *Zum Unsterblichkeitsstreit in der Renaissance* (Petrus Pomponatius † 1525). — Aus der Geisteswelt des Mittelalters (voir *Bull.* II, nº 986) II, 1265-1286. XVIe s.

La dispute entre averroïstes et partisans d'Alexandre d'Aphrodise dans l'interprétation d'Aristote, en particulier de sa doctrine sur l'âme, se ralluma à la Renaissance. La position prise par Pomponazzi contre l'immortalité de l'âme en est un épisode. La publication en 1516 de son *De immortalitate animae* suscita de vives polémiques dont les répercussions se prolongèrent à travers tout le XVIe siècle. M. H. retrace ici quelques aspects des premières attaques, surtout d'après l'*Apologia* que Pomponazzi fit paraître en 1518. La premier livre de cet ouvrage est destiné à réfuter Contarini, qui s'était empressé de faire tenir à son ami des observations qu'il ne comptait d'ailleurs pas livrer au public. Le troisième livre était dirigé contre tous ceux qui le condamnaient sans donner de raisons. Les principaux visés étaient les Frères mineurs de Venise qui, malgré que la tradition scotiste (voir *Bull.* I, nº 1170) eût dû leur rendre plus accessible la manière de voir de Pomponazzi, avaient déployé tous

leurs efforts pour faire condamner cet hérétique. Les Dominicains, au contraire, se montrèrent en général beaucoup plus réservés. Sans doute était-ce parce qu'un des leurs, Cajetan, défendait une théorie qui n'était pas sans analogie avec celle de Pomponazzi. Seul parmi eux, Barthélemy Spina entra franchement en lice, rendant Cajetan responsable des erreurs de Pomponazzi, rétorquant contre celui-ci ses invectives contre les Mineurs et puisant chez S. Thomas — *ex officina ac aromatibus divi Thomae*, disait-il — les arguments susceptibles de prouver par la raison naturelle l'immortalité de l'âme humaine. H. B.

1381. H. Huthmacher S. I. *La certitude de la grâce au concile de Trente.* — Nouv. Rev. théol. 60 (1933) 213-226.

La question de la certitude de la grâce fut débattue à Trente au cours des délibérations sur la justification. Le P. H. retrace simplement les débats laborieux qui aboutirent finalement à la rédaction du chapitre 9 (*Contra inanem haereticorum fiduciam*) du décret sur la justification (13 janvier 1547). Un parti, assez nombreux, affirmait la possibilité, et même l'obligation dans certains cas, de cette certitude. Il se réclamait surtout — à tort croit le P. H. — de Duns Scot et entendait par cette assurance une certitude de foi particulière et acquise. Les thomistes en niaient la possiblité, la comprenant dans le sens de foi infuse et infaillible. En remplaçant dans le décret l'expression *fidei catholicae* par *fidei cui non potest subesse falsum*, tout le monde se trouva d'accord et l'on put alors procéder à la condamnation de l'erreur luthérienne.

H. B.

Tables

I. TABLE DES NOMS.

La PETITE CAPITALE désigne les auteurs *anciens et médiévaux*, les *conciles* (voir à CONCILES), *écoles* (voir à ÉCOLES), *courants doctrinaux* (p. ex. ARISTOTÉLISME, AUGUSTINISME, etc.), *universités* (voir à UNIVERSITÉS), *hérésies, sectes religieuses*. Ces auteurs sont classés par ordre alphabétique des prénoms ; pour le XVIe siècle, par ordre alphabétique des noms. Lorsque des subdivisions sont nécessaires pour les doctrines d'un auteur, le plan suivi est celui de la *Table des doctrines*.

L'*italique* désigne, outre les *écrits anonymes*, les *travaux recensés* dans le *Bulletin*. Ces travaux sont indiqués d'un mot tiré, autant que possible, de leur titre même (nom de l'auteur étudié ou, à son défaut, de la doctrine) et suivi du nº du *Bulletin*, en italique également.

Le caractère ordinaire désigne les auteurs modernes. Les nºs en caractère ordinaire qui les accompagnent renvoient à de simples citations.

A

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

X - Y - Z

II. TABLE DES DOCTRINES.

Plan de la TABLE DES DOCTRINES :

Introduction à la Théologie : Notions générales, Rapports théologie-sciences.
Révélation : Apologétique, Écriture, Tradition.
Dieu : Généralités, Connaissance de Dieu, Existence de Dieu, Nature de Dieu.
Trinité : Trinité en général, Verbe, Esprit-Saint.
Création : Création en général, Anges et démons, Homme, Providence.
Surnaturel : Élévation primitive, Chute originelle, Prédestination, Grâce, Vertus théologales, Dons du Saint-Esprit.
Christ : Généralités, Incarnation, Rédemption, Mariologie.
Église : Église en général, Constitution hiérarchique, Relations Église-État.
Sacrements : Sacrements en général, Baptême, Confirmation, Eucharistie, Pénitence, Extrême-Onction, Ordre, Mariage.
Fins dernières : Eschatologie, Béatitude et vision de Dieu, Purgatoire-Enfer.
Morale générale : Généralités, Actes humains, Normes de moralité.
Vertus et péchés : Vertus et péchés en général, Vertus et péchés en particulier.
Morale sociale et politique : Famille, État, Communauté internationale.
Ascétique et Mytique : Ascèse et spiritualité, Mystique.

Sous le titre *Généralités*, on comprend les études d'ensemble et les aperçus d'ordre général. Sous un même titre, après l'indication des études englobant une période (p. ex. : Antiquité, XIIe s., etc.), on suit l'ordre alphabétique des auteurs ou des titres pour les anonymes. Lorsque ces derniers ne peuvent être désignés que par la cote du manuscrit étudié, celle-ci est placée à la fin de la liste alphabétique.

INTRODUCTION A LA THÉOLOGIE.

Notions générales.

Rapports théologie-sciences

RÉVÉLATION.

Apologétique.

Écriture.

Tradition.

DIEU.

Généralités.

Connaissance de Dieu.

Existence de Dieu.

Nature de Dieu.

TRINITÉ.

Trinité en général.

Père.

Verbe.

Esprit-Saint.

CRÉATION.

Création en général.

Anges et Démons.

Homme.

Providence.

SURNATUREL.

Élévation primitive.

Chute originelle.

Prédestination.

Grâce.

Vertus théologales.

Dons du S. Esprit.

CHRIST.

Généralités.

Incarnation.

Rédemption.

Mariologie.

ÉGLISE.

Église en général.

Constitution hiérarchique.

Relations Église-État.

SACREMENTS.

Sacrements en général.

Baptême.

Confirmation.

Eucharistie.

Pénitence.

Extrême-Onction.

Ordre.

Mariage.

FINS DERNIÈRES.

Eschatologie.

Béatitude et vision de Dieu.

Purgatoire, Enfer.

MORALE GÉNÉRALE.

Généralités.

Actes humains.

Vertus et péchés en particulier.

MORALE SOCIALE ET POLITIQUE.

Famille.

État.

Communauté internationale.

ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE.

Ascèse et spiritualité.

Mystique.

III. TABLE DES MANUSCRITS.

ERRATA

P. 5, l. 22	*au lieu de*	La christianisme	*lire*	Le christianisme
P. 11, l. 4	»	IVe s.	»	Ve s.
P. 14, l. 7	»	ein Christlich	»	eine christlich
P. 29, l. 5	»	Scharp	»	Sharp
P. 38, l. 41	»	Pagni	»	Magni
P. 50, l. 27	»	Geasmmelte	»	Gesammelte
P. 51, l. 35	»	Weigl	»	Weigel
P. 113, l. 2	»	Marburg	»	Warburg
P. 128, l. 19	»	ouci	»	souci
P. 140, l. 16	*après*	XIIIe siècle	*ajouter*	T. I.
P. 141, l. 30	*au lieu de*	R. de Pouzzoles	*lire*	A. de Pouzzoles
P. 143, l. 16	»	Kleinhaus	»	Kleinhans
P. 195, l. 36	»	Le suite	»	La suite
P. 208, l. 38	»	Menscheit	»	Menschheit
P. 230, l. 22	»	IX. 15	»	B. IX. 15
P. 254, l. 9	»	Puffendorf	»	Pufendorf
P. 258, l. 4	»	Symmaqne	»	Symmaque
P. 258, l. 41	»	581	»	681
P. 290, l. 40	»	plusiers	»	plusieurs
P. 301, l. 10	»	par	»	pour
P. 304, l. 6	»	Anglicana	»	Angelica
P. 316, l. 1	»	301	»	610
P. 353, l. 5	»	C. Caspar	»	E. Caspar
P. 386, l. 3	»	systèmes	»	système
P. 426, l. 17	»	Thompson	»	Thomson
P. 443, l. 1	»	Fernandes	»	Fernandez
P. 459, l. 12	»	Hergenrother	»	Hergenröther
P. 473, l. 21	»	35901	»	15901
P. 473, l. 23	»	d	»	des
P. 499, l. 2	»	Schmidthiis	»	Schmidthüs
P. 513, l. 32	»	Mettensis	»	Metensis
P. 550, l. 44	»	rapprochemnts	»	rapprochements
P. 558, l. 3	»	eucharistqique	»	eucharistique
P. 560, l. 18	»	Gœlzer	»	Gelzer
P. 585, l. 11	»	VII	»	VIII
P. 594, l. 10	»	Paraclese	»	Paracelse
P. 614, l. 16	»	Laehrs	»	Laehr
P. 663, l. 19	»	109	»	Bibl. 109
P. 701, l. 18	»	Bull. II	»	Bull. I
P. 702, l. 15	»	Wunderblud	»	Wunderblut